Das Problem der Willensfreiheit in der Philosophie Lotzes.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg

ACAD.
LUGDUNAT.
BIBL.

vorgelegt von

Walter Boerl
Halle a. S.

Halle a. S.
Buchdruckerei von Heinrich John.
1910.

Referent: Herr Professor Dr. Paul Menzer.

Dem Andenken meiner guten Mutter!

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548101_0131

Einleitung.

Das allgemeine Interesse der vierziger und fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts hatte sich nach und nach den idealistischen Systemen unserer deutschen Philosophie abgewandt und seine Befriedigung durch die gewaltigen Fortschritte der Naturwissenschaften gefunden. Die kühnen Spekulationen eines Hegel fanden nicht mehr den Beifall einer Zeit, in der der Materialismus seine Triumphe zu feiern begann. Eine Weltansicht auf rein naturwissenschaftlicher Grundlage war die Forderung dieser Jahre. Prinzipien, die als Forschungshypothesen ihre volle Berechtigung haben, wurden als einzig und allein gültige, letzte Wahrheiten angenommen.

Doch das Bedürfnis des menschlichen Herzens, die Sehnsucht nach einer schöneren und besseren Wertung der Wirklichkeit, als wie sie eine materialistische Weltanschauung ermöglicht, kann niemals gänzlich unterdrückt werden. Findet sie auf dem Boden der Wissenschaft keine Befriedigung, so sucht sie diese auf anderm Wege zu erlangen. So stand dem Fortschritte der Naturwissenschaft z. B. die Theologie eines Hengstenberg gegenüber, die die Verbalinspiration der Bibel zu behaupten suchte.

Der Einfluss dieses Berliner Theologen wurde noch wesentlich gesteigert durch den engen Zusammenhang mit der Politik der drei Brüder von Gerlach, die die Gunst des genialen Friedrich Wilhelm IV. genossen [1]).

Der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen war schärfer denn je. Kants Kritik der menschlichen Erkenntnis schien ganz und gar vergessen zu sein.

---

[1]) Zu vergleichen ist Christ. Karl Josias v. Bunsen: Die Zeichen der Zeit.

In dieser Periode des Niedergangs der deutschen Philosophie und der beginnenden Herrschaft des Materialismus nimmt Lotze eine eigenartige Stellung ein. Auch für ihn wurzelt die Bedeutung der Philosophie in der Metaphysik. Wie ganz anders aber als Hegel sucht er seine Weltanschauung zu gewinnen! Nicht aus denkmöglichen Begriffen heraus konstruiert er die Wirklichkeit, sondern die Probleme, die er innerhalb der Erfahrung vorfindet, bilden für ihn den Ausgangspunkt, von dem aus er kritisch abwägend in der Auseinandersetzung mit anderen Meinungen zur Bildung seiner Methaphysik fortschreitet.

Die Resultate seines Philosophierens sind stets mitbedingt durch die naturwissenschaftliche Erkenntnis seiner Zeit, ja sein philosophisches System knüpft an das Weltbild der Naturwissenschaft an. Die Herrschaft des Mechanismus bleibt nicht mehr auf die anorganische Natur beschränkt, auch das Leben steht vollständig unter seinen Gesetzen. Die Annahme einer besonderen Lebenskraft wird von Lotze energisch bekämpft.

Die Atome, die letzten Bestandteile, in die sich die Körperwelt zerlegen lässt, sind zugleich die letzten Träger alles physischen Geschehens. Dieselben Stoffe, die die anorganische Natur bilden, reichen auch hin zur Zusammensetzung des tierischen Körpers, auch des menschlichen, dieselben Gesetze herrschen in der anorganischen und der organischen Natur, dieselben Kräfte sind in beiden tätig.

Hat Lotze somit die Grenzen der mechanischen Welterklärung möglichst weit hinausgerückt, so gilt sie dennoch nicht für ihn absolut. Er verschliesst sich nicht der Erkenntnis, dass eine befriedigende Weltanschauung auf rein naturwissenschaftlicher Grundlage nicht gewonnen werden kann. Der wissenschaftlichen Welterklärung mag die rein mechanische Weltauffassung vielleicht genügen, das menschliche Gemüt aber kann nicht in ihr die letzte Antwort auf seine Frage sehen. „Die Bedürfnisse des Gemüts mit den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft“ in Einklang zu bringen, ist aber das Ziel der Philosophie Lotzes [1]).

In der Ausdehnung des Mechanismus auf die organische Natur befindet sich Lotze in vollständiger Übereinstimmung mit der materialistischen Auffassung, um sich jedoch in der Betrachtung

[1]) Lotze, Vorwort zum Mikrokosmus I., V. Aufl., S. V.

des geistigen Lebens desto weiter von ihr zu entfernen. Denn während der Materialismus physisches und psychisches Geschehen identifizieren oder doch wenigstens das letztere aus dem ersteren ableiten zu können glaubt, betont Lotze mit Recht die völlige Unvergleichbarkeit aller körperlichen und geistigen Vorgänge. Für beide müssen ganz verschiedene Erklärungsgründe gesucht werden.

Zwar beobachten wir, dass mit gewissen körperlichen Vorgängen bestimmte geistige verknüpft sind. „Unsere Empfindungen wechseln mit den wechselnden Erregungen unserer Sinnesorgane; andere Gefühle und Strebungen entstehen uns, wenn äussere Einflüsse oder die eigenen stetigen Umwandlungen der lebendigen Tätigkeiten unserem Körper veränderte Stimmungen gegeben haben; in der weitesten Ausdehnung finden wir die Lebhaftigkeit und Regsamkeit unseres Gedankenlaufes an die Schwankungen der körperlichen Zustände geknüpft, bald durch sie begünstigt, bald geschmälert und gehemmt, und eine sorgfältige Untersuchung wird zugestehen müssen, dass selbst in den höchsten Erscheinungen des geistigen Lebens, wie sie der geschichtliche Verlauf der menschlichen Bildung hervorgebracht hat, noch immer sich Nachklänge des Einflusses finden, mit welchem körperliche Stimmungen, nicht allen Zeitaltern gleich gegeben, auf die geistige Entwicklung überwirken. Aber alle diese Tatsachen beweisen doch nur, dass die Veränderungen körperlicher Elemente ein Reich von Bedingungen darstellen, an welchem Dasein und Form unserer inneren Zustände mit Notwendigkeit hängt, aber sie beweisen nicht, dass in jenen Veränderungen die einzige und hinreichende Ursache liegt, welche aus eigener Kraft und ohne die Mitwirkung eines ganz anderen Prinzips zu bedürfen, die Mannigfaltigkeit des Seelenlebens aus sich allein erzeugt[1]).“

Dieses andere Prinzip ist nicht in einer verborgenen Eigenschaft der Materie zu suchen, die unserer Aufmerksamkeit sonst entgeht und die sich eben nur als geistiges Leben offenbart, sondern es muss für die geistigen Vorgänge ein Wesen eigener Natur, eine Seele angenommen werden. Sie steht in Wechselwirkung mit dem Körper, beantwortet seine Einwirkungen mit Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen, Entschliessungen des

[1]) Mik, I., S. 167.

Willens. Die Wechselwirkung ist aber nicht rein mechanisch zu denken. Während nämlich die körperlichen Vorgänge durchweg einem strengen Mechanismus unterworfen sind, ist seine Herrschaft für die geistigen nicht auf alle ausgedehnt. Denn das Wesen der Seele erschöpft sich nicht in dem notwendigen Ablauf der Erlebnisse. Neben dem, was nach notwendigen Gesetzen geschehen muss, verfügt sie über ein Vermögen der Billigung und Missbilligung. Sie kann selbständig in den Verlauf der seelischen Vorgänge eingreifen, dem einen zustimmen, dem andern den Gehorsam verweigern [1]).

Dieses Vermögen der freien Entscheidung muss der Seele nach Lotze notwendig zukommen, wenn anders eine unaufgebbare Forderung unseres Gemütes erfüllt werden soll. Denn es ist ein Bedürfnis des menschlichen Herzens, einen sinnvollen Zusammenhang in allem Geschehen zu suchen. Unser Ringen und Kämpfen aber, das Streben der Menschen, wie es die Geschichte zeigt, wäre unverständlich, sinnlos, wenn nicht die Verwirklichung bestimmter Ideen in das Belieben der Menschen gestellt wäre. Interesselos würde für uns ein geschichtlicher Ablauf sein, dessen Beginn die ganze folgende Entwicklung wenigstens im Keim enthielte. Sinn und Vernunft sind nur dann in dem geschichtlichen Verlauf zu erblicken, wenn nicht alles notwendig geschah, sondern auch eine andere Entwicklung hätte stattfinden können.

Lehnt Lotze notwendig wirkende historische Gesetze ab, so vollzieht sich nach ihm der geschichtliche Ablauf nicht gänzlich willkürlich, sondern sucht ein höchstes sittliches Gut zu erreichen, das zu erstreben die Aufgabe der Menschheit ist. Der ganze Entwicklungsprozess dient der Verwirklichung der Idee des Guten.

Auch Lotze erteilt der praktischen Vernunft den Primat vor der theoretischen. Wie in den idealistischen Systemen unserer deutschen Philosophie die Welt der Dinge von dem Menschen abhängig gemacht wurde, so soll auch bei ihm der Mensch weit über das Reich „der Sachen“ erhoben werden. Allerdings vermag er sich nicht ganz auf den Standpunkt des transzendentalen Idealismus zu stellen. Wenn Kant die Möglichkeit des Erkennens für die Dinge an sich leugnete, ja ihren Begriff nur rein negativ als Begrenzung unseres Erkennens gelten lassen wollte und unser

[1]) Siehe später, o 13

Wissen auf eine Welt der Dinge für uns einschränkte, die durch die Formen der Anschauung und die Kategorien von uns geschaffen werden, so geht Lotze über ihn hinaus und durchbricht gewissermassen sein System. Der transzendentale Idealismus Kants wird für Lotze zum kritischen Realismus.

Die Erkenntnis ist nicht nur bestimmt durch die Formen unseres Bewusstseins, sondern auch durch die intelligiblen Beziehungen, die zwischen den Dingen an sich herrschen und die gleichsam in unsere Sprache übersetzt werden.

Mit dieser erkenntnistheoretischen Stellungnahme war für Lotze eine Freiheitslehre, wie sie z. B. Fichte gegeben hatte, abgeschnitten, und dieses Problem musste ihm ganz andere Schwierigkeiten bieten als dem Verfasser der Wissenschaftslehre.

Mit dem Determinismus nimmt Lotze an, dass der Wille in seinen Entschlüssen abhängig ist von Anregungen, die ihm anderswoher geworden sind. „Aller mögliche Inhalt des Wollens wird durch den unwillkürlichen Verlauf der Vorstellungen und Gefühle herbeigeführt, und ohne an sich selbst ein nach aussen gerichtetes, gestaltendes und schaffendes Streben zu sein, muss der Wille sich mit der Freiheit unbeschränkter Wahl begnügen, was ihm von dorther dargeboten wird“ [1]). Nur die Stärke, den Wert der Motive zu bestimmen, ist nach Lotze in den Machtbereich des Willens gestellt, während die deterministische Auffassung den Willen von dem selbständigen Werte der Motive abhängig sein lässt.

Lotze geht aber in seinem Zugeständnissen an den Determinismus noch weiter. Er lässt das Leben, mithin auch die Willensentschlüsse bestimmt sein durch ererbte Anlagen, durch die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Geschlecht [2]), durch den Einfluss der Gesellschaft, der sich in seinen Handlungen anzupassen, dem Menschen ein eigentümliches Bedürfnis ist, die auf alle seine Bestrebungen eine ungemein beschränkende Gewalt ausübt. „Die beständige Rücksicht auf das, was andere, für uns die Vertreter des Allgemeinen gegenüber unserer Individualität, von uns denken würden, vertritt sowohl in den ersten historischen Zeiten der Menschheit als in den Anfängen jeder persönlichen

[1]) Mik. I. S. 288. cf. Mik. I. S. 207.
[2]) Mik. I. S. 285.

Entwicklung, endlich auf jenen niedrigeren Bildungsstufen, auf denen ein Teil unseres Geschlechts beständig verharrt, mit mehr oder weniger Glück das eigene moralische Gewissen" [1]).

Weit weniger betont dagegen Lotze den Einfluss der äusseren Natur, wenn er auch nicht in Abrede stellen kann, dass „die Schwankungen der natürlichen Ereignisse auch ein veränderliches Colorit auf unser inneres Leben werfen" [2]).

Von den verschiedenen Stimmungen ist dann auch der Wille in seinen Entschlüssen abhängig, wenn es auch die Aufgabe der Erziehung sein muss, in ihnen eine gewisse Stetigkeit zu erlangen. Die Hoffnung der Erziehung gründet sich aber „auf die Ueberzeugung von der Lenkbarkeit des Willens durch das Wachstum der Einsicht, durch die Veredelung der Gefühle und die Verbesserungen der äusseren Lebensbedingungen" [3]).

Eine Schranke ist dem Willen gesetzt in der bedingten Fähigkeit des Vollbringens. Mag er sich frei entscheiden, in der Ausführung seines Entschlusses ist er gebunden an die dem Menschen zur Verfügung stehenden Kräfte, ist er „eingeschränkt durch allgemeine der Willkür entzogene Bedingungen, die in den Gesetzen des geistigen Lebens überhaupt, in der festen Naturordnung, endlich in den Wechselwirkungen liegen, die zwischen den Gliedern einer beseelten Gesellschaft unvermeidlich sind" [4]).

Aber alle diese Einschränkungen entscheiden nach Lotze nichts über die Freiheit des Willens selbst. Es ist ihm ein unmöglicher Gedanke, dass die Willensentschlüsse genau so bestimmt sein sollen, wie alles andere Geschehen, das den Gesetzen des Mechanismus unterworfen ist; denn eine Ethik erscheint ihm nur möglich unter der Annahme der Willensfreiheit.

Das Problem, das ihm entsteht, soll Gegenstand dieser Untersuchung sein.

---

[1]) Mik. II. V. Aufl. S. 331.
[2]) Mik. II. S. 364.
[3]) Mik. III. IV. Aufl. S. 78 f.
[4]) Mik. III. S. 34.

I. Teil.

Darstellung der Lehre Lotzes von der menschlichen Freiheit.

A. Feststellung des Begriffs und Rechtfertigung der Freiheit.

Wenn die moderne Philosophie als eine ihrer Hauptforderungen die der Achtung vor den Tatsachen aufstellt, so wird man diese Forderung zum grossen Teil in Lotzes Philosophie schon erfüllt finden, besonders in seinem Versuch, eine befriedigende Lösung des Freiheitsproblems zu gewinnen. In ihr waren zwei Tatsachen ganz besonders zu berücksichtigen, die sich diametral gegenüberstehen. Einmal ist es die Einsicht in die im Weltgeschehen durchgängig herrschende Notwendigkeit, dann aber das Gefühl der Freiheit, das wir selbst bei bestimmten Willensentschlüssen erleben, und das wir bei anderen voraussetzen, wenn wir sie für ihre Handlungen verantwortlich machen.

Wie sind beide, Notwendigkeit und Freiheit, miteinander in Einklang zu bringen?

Um die Antwort auf diese Frage zu finden, muss erst der Begriff der Freiheit näher bestimmt werden.

In der Behandlung unseres Problems hat Lotze Gesetzmässigkeit und Freiheit gegeneinander abzugrenzen versucht. Es steht für ihn fest, dass für das grosse Gebiet der körperlichen Vorgänge strenge Notwendigkeit herrscht; ja auch das seelische Leben, das ja stets nur in Verbindung mit dem körperlichen beobachtet werden kann, ist im allgemeinen einer Gesetzmässigkeit unterworfen.

Vorstellungen, Gefühle und Strebungen haben keinen An-

spruch auf Freiheit. Die Annahme einer solchen würde ja jede Psychologie unmöglich machen, deren Untersuchung nur auf die Aufdeckung allgemein gültiger Bedingungen gerichtet sein kann[1]).

Dennoch glaubt Lotze für die Entschliessungen des Willens Freiheit fordern zu müssen, er trägt kein Bedenken, den Willen aus dem sonst herrschenden Kausalnexus auszunehmen[2]). Freilich verschliesst er sich nicht der Einsicht, dass eine beobachtete, für das grössere Gebiet unseres inneren Lebens geltende Gesetzmässigkeit der Annahme einer Freiheit, die nicht zu beobachten ist, nur entgegen sein kann, aber psychologische Gründe verwehren ihm wenigstens nicht, das menschliche Wollen dem allgemeinen Zwange zu entziehen.

Überlassen wir einer späteren Betrachtung, die Möglichkeit der Freiheit des geistigen Lebens im Gegensatz zu der physischen Notwendigkeit zu rechtfertigen, so müssen wir doch schon hier auf die Gründe eingehen, die Lotze für die Freiheit des Wollens innerhalb des geistigen Lebens vorbringt. Lotze erteilt keinem seelischen Vorgang den Vorzug vor dem andern in dem Sinne, dass der andere aus ihm abzuleiten wäre. Zwar verkennt Lotze nicht, dass die einzelnen seelischen Vorgänge in einem gewissen Zusammenhange stehen, was er behauptet, ist nur dies, dass nicht restlos das folgende Ereignis in dem vorangehenden seine Ursache hat. Die Seele, als vorstellendes Wesen betrachtet, hat auch bei den widerstreitendsten Vorstellungen keinen Grund, sich anders als vorstellend zu verhalten und die Gefühle der Unlust in sich zu entwickeln, von diesen dann zu Strebungen fortzuschreiten. Die Vorstellungen sind nur die allgemeinen Bedingungen für die Gefühle, die selbst aber nur durch ein eigenes Vermögen der Seele, sich zu äussern, entstehen können[3]). Wir übersehen die Notwendigkeit dieser Annahme eines neuen eigenen Vermögens leicht, weil uns eine innere Erfahrung längst daran gewöhnt hat, mit gewissen Vorstellungen gewisse Gefühle, mit diesen gewisse Strebungen[4]) zu verknüpfen, sehen wir aber einmal ab von dieser

---

[1]) Metaphysik 473 f.

[2]) Mikr. I., S. 163.

[3]) Mik. I. 199 f.

[4]) Lotze gebraucht Streben und Wollen im 2. Kap. des 2. Bd. im Mik. I promisene.

inneren Erfahrung, so müssen wir eingestehen, dass in der Tat kein zwingender Grund für die folgenden Zustände in den vorhergehenden aufzufinden ist, „dass in Wahrheit hier zwischen jedem vorangehenden und dem folgenden Gliede der Reihe eine Lücke ist, die wir nur durch Hinzunahme einer noch unbeobachteten Bedingung ausfüllen können“ [1]).

Es kann daher ein seelischer Vorgang nicht aus sich allein einen andern erzeugen, er ist allein nicht die ausreichende Bedingung für den folgenden. Gleichgültig und interesselos würde die Seele ihren Veränderungen gegenüberstehen, wäre sie nur vorstellendes Wesen, sie hätte keinen Grund, zum Gefühl fortzuschreiten, selbst wenn ihr aus ihren Veränderungen Gefahren drohen sollten. Ebenso ist nicht einzusehen, wie allein aus bestimmten Gefühlen der Lust und Unlust die Seele zum Wollen kommen sollte, die Gefühle werden nur zu Beweggründen für ein vorhandenes Vermögen des Wollens, das der Seele eigentümlich ist, das sie nicht in ihr erzeugen könnten, wenn es nicht vorhanden wäre.

Würde die Seele wie mit einer selbstverständlichen Notwendigkeit von den Gefühlen der Lust und Unlust zum Handeln fortschreiten, hätte sie dazu nicht noch ein besonderes Urvermögen nötig, so wäre es nicht möglich, den Willen aus der das übrige psychische Gebiet beherrschenden Gesetzmässigkeit auszunehmen. Da aber Lotze den Willen als ein besonderes Urvermögen der Seele annimmt, kann er sehr wohl für ihn die Freiheit behaupten und zugleich für andere Betätigungen der Seele allgemeine Gesetzmässigkeit annehmen. Es sind die Strebungen, wie Lotze sich in seinem System der Philosophie [2]) deutlich ausdrückt, ebenso wie die Vorstellungen und Gefühle einem allgemeingesetzlichen Zusammenhange unterworfen, ihnen treten aber die Entschliessungen des Willens gegenüber, für die die Freiheit zu fordern sei. — Bedenken gegen die Annahme der Freiheit des Willens stehen also nach Lotze von der Seite der Psychologie, die ja nur einen mechanistischen Zusammenhang für Vorstellungen, Gefühle und Strebungen aufgewiesen hat, nicht entgegen.

Allerdings sieht Lotze ein, dass auch Gründe für ihre An-

---

[1]) Mik. I, 200 f.

[2]) Metaph. 473 f.

nahme sich durch psychologische Beobachtung nicht gewinnen lassen. Denn wenn wir nach einer vollzogenen Handlung fragen, ob wir sie frei gewollt oder ob wir uns nur dem überwiegenden Einflusse bestimmter Motive bei unserm Entschluss zum Handeln gefügt haben, so wird sowohl eine dem Determinismus wie dem Indeterminismus günstige Antwort unwiderleglich sein. Keineswegs ist daher die Freiheit oder Unfreiheit eine beobachtbare Tatsache unseres Bewusstseins. „Es ist nicht wahr, dass wir in unserer Selbstbeobachtung die zwingenden Gründe für alle unsere Handlungen finden. Sehr häufig finden wir garnichts. Selbst da aber, wo wir sie zu finden glauben, ist dies zweideutig. Denn wenn in einer Überlegung die Motive für zwei entgegengesetzte Handlungen a und b lange verglichen worden sind und dann eine Entscheidung für a eingetreten ist, so muss es hinterher immer so aussehen, als hätten die Gründe für a durch ihre eigene Stärke mechanisch die für b überwältigt; und dieser Schein müsste ganz ebenso entstehen, wenn die Entscheidung für a in der Tat durch eine völlig indeterministische Freiheit herbeigeführt wäre“ [1]). Kann der Determinismus durch psychologische Beobachtung nicht gerechtfertigt werden, so kann es ebensowenig der Indeterminismus, denn wenn er sich auf die zugegebene Tatsache beruft, dass wir oft nicht die zwingenden Gründe unseres Entschlusses aufzufinden vermögen, so könnte man das lediglich der Unzulänglichkeit unserer Beobachtung zuschreiben und mit Recht entgegnen, dass vielleicht einer tiefergehenden Erkenntniss alles menschliche Handeln durch Motive hinreichend bestimmt erscheinen würde. Der Schluss von der Unkenntnis der Ursachen unserer Willensentschlüsse auf Ursachlosigkeit überhaupt, auf freie Selbstbestimmung, ist entschieden nicht zulässig [2]).

Auch den Einwand, dass wir auf dieselben Eindrücke, denen wir ausgesetzt sind, zu verschiedenen Zeiten verschieden reagieren, dass ferner die Folgen weder nach Form und Grösse ihren Ursachen entsprechen, sieht Lotze nicht entscheidend für den Indeterminismus an. Dieselbe Verschiedenheit der Äusserungsweise finden wir nach ihm im leiblichen Dasein, ja selbst im unbelebten Stoff vor. Der Begriff der Gesetzlichkeit wird durch solche ver-

[1]) Gr. d. pr. Ph. 19 f.

[2]) Mik: I, 161 f.

schiedenen Rückwirkungen nicht aufgehoben. Denn nicht so vollzieht sich die Wirkung eines Elementes auf das andere, dass das eine das ausschliesslich tätige, das andere das ausschliesslich leidende wäre. Das einwirkende Element regt vielmehr die gegebene Natur des anderen nur zur eigenen Tätigkeit an [1]).

Hat Lotze eingesehen, dass psychologische Erwägungen die Annahme der Freiheit nicht notwendig machen, so bietet sich ihm doch ein anderer Weg, auf dem er zur Freiheit kommen kann. Er will versuchen, die Freiheit „als notwendige Folge moralischer Wahrheiten oder als unabweisbare Vorbedingung für die Erfüllung sittlicher Aufgaben festzuhalten." Gelänge ein solcher Beweis, so würde ihm die gleiche Kraft beizulegen sein wie einer beobachteten Tatsache. Freilich verschliesst sich Lotze nicht der Schwierigkeit, die sich einer solchen Beweisführung entgegenstellen würde [2]). Er weiss sehr wohl, dass philosophische Systeme strenge ethische Anschauungen vertraten, obgleich sie die menschliche Freiheit leugneten. Auch führt der Versuch, genauer anzugeben, inwiefern und wieweit zur Lösung moralischer Aufgaben menschliche Freiheit angenommen werden muss, nicht zu derjenigen Klarheit, die für eine solche bestimmende Frage zu verlangen ist. Es kann die Frage aufgeworfen werden, ob die Annahme der Freiheit „uns wirklich das nützen wird, was wir von ihr verlangen" [3]). Trotzdem sind es lediglich ethische und weiter religiöse Erwägungen, die Lotze zur Annahme einer Freiheit des Willens bestimmen.

Die Betrachtung der sittlichen Welt führe ebenso notwendig zur Annahme der Freiheit, wie die Untersuchung der Natur zur Anerkennung des Kausalnexus [4]). Nur die frei gewollte Handlung stehe unter der sittlichen Beurteilung, eine Handlung, durch die etwas mit Notwendigkeit realisiert werde, entzieht sich ihr selbst dann, wenn das Resultat mit den ethischen Anschauungen übereinstimme. Auch würde die Tatsache der Reue und des Pflichtgesetzes mit einem solchen notwendig-handeln-müssen nicht

---

[1]) Siehe darüber später S. 33 ff.
[2]) Mik. I. 162 f.
[3]) Gr. d. pr. Philos. 22.
[4]) Gr. d. pr. Philos. 21.

in Einklang zu bringen sein, wenn man an eine vernünftige Weltordnung glaubt [1]).

Es wird somit die Annahme der Freiheit des Willens für Lotze ein Postulat der praktischen Philosophie und es erwächst ihm die Aufgabe, den Nachweis zu führen, dass theoretische Bedenken gegen die Annahme der Freiheit des Willens nicht vorliegen. Bevor er aber dieser Aufgabe sich unterzieht, muss er erst feststellen, was er unter der Freiheit des Willens versteht, mit anderen Worten, der Rechtfertigung der Freiheit hat eine Definition vorher zugehen.

Lotze ist sich dessen wohl bewusst, dass selbst, wenn die Menschen frei wollen können, sie doch in den meisten Fällen von diesem schönen Vorrecht keinen Gebrauch machen, dass die grosse Anzahl unserer Handlungen nicht gewollt wird. Er unterscheidet zwischen unwillkürlichen und willkürlichen Handlungen. Mit Unrecht sprechen wir von unwillkürlichen Handlungen, in dem Sinne, dass wir handeln, richtiger würden wir uns ausdrücken, wenn wir sagten, es würde in uns gehandelt [2]). Man braucht die unwillkürlichen Handlungen nicht nur auf Bewegungen des Körpers zu beschränken, an deren Erzeugung die Seele gar keinen Anteil hat [3]), auch da, wo wir uns in unsern Handlungen den in uns aufsteigenden Vorstellungen und Gefühlen einfach hingeben, durch sie ausschliesslich uns bestimmen lassen, sprechen wir mit Unrecht, dass wir eine Handlung gewollt haben. „Mit dem Namen des Wollens sind wir unleugbar zu freigebig und bezeichnen mit ihm manches Ereignis, zu welchem die Seele sich nur als beobachtendes Bewusstsein, nicht als handelndes Wesen verhält; Bewegungen der Vorstellungen und Gefühle, die in uns auf mancherlei Veranlassungen des allgemeinen psychischen Mechanismus nur geschehen und als geschehende von uns bemerkt werden, fassen wir irrig als Tätigkeiten, die unser entschiedener Wille ins Werk gesetzt habe“ [4]).

Mit einer „Tat des Willens“ haben wir es dagegen zu tun, wo ein deutliches Bewusstsein der Triebe vorhanden

[1]) Siehe später und Wahn, Kritik der Lehre Lotzes v. d. menschl. Wahlfreih. Diss. Halle 1888 S. 8.

[2]) Mik. III. 579.

[3]) Gr. D. Psych. 54 f.

[4]) Mik. I. 286

ist, die zu einer Handlung drängen, die Entscheidung darüber aber, ob ihnen Folge gegeben werden soll, noch aussteht, wo also nicht die eigene Macht der Triebe entscheidet, sondern wo die Wahl von dem unabhängigen Geiste vollzogen wird, der sich auch für die schwächeren entscheiden kann. Freiheit und Wille sind so eng mit einander verknüpft, dass wir nur da von Wollen reden können, wo eine freie Entscheidung stattgefunden hat. Der unwillkürlichen Handlung tritt also die willkürliche gegenüber, deren charakteristisches Merkmal vorzüglich in der Billigung und Zustimmung des Willens besteht [1]). Der Wille ist allerdings an die vorhandenen Zustände gebunden, der Inhalt des Wollens wird ihm von dem „unwillkürlichen Verlauf der Vorstellungen und Gefühle dargeboten," ohne dass er die Möglichkeit hätte, diesen aus sich selbst zu erzeugen; seine Freiheit besteht in erster Linie in der unbeschränkten Wahl der ihm gegebenen Möglichkeiten des Handelns [2]). Die vorgefundenen Anfangszustände der Seele kann der Wille zu den mannigfachen Handlungen kombinieren, darin vergleichbar unseren Sprachwerkzeugen in der Benutzung des Alphabets [3]).

Da Lotze für diese Tätigkeit des Willens jede Gesetzmässigkeit ablehnt — er entscheidet unbeschränkt frei —, so folgt für ihn auch die Definition seines Freiheitsbegriffs im Sinne des strengen Indeterminismus. Er spricht in den Grundzügen der Religionsphilosophie von einer Freiheit „in dem verrufenen Sinne einer völlig unbedingten Wahl zwischen a und non a" [4]). Andere Lösungen des Problems lehnt er ausdrücklich ab. Es ist nach ihm nutzlos, mit Kant eine intelligible Freiheit anzunehmen, die die Möglichkeit eines „völlig neuen Schrittes innerhalb dieses zeitlichen Lebens" nicht zulasse. Auch eine Bestimmung der Freiheit im Sinne von frei sein von äusserem Zwange und seiner Natur gemäss handeln, hält er für nicht zureichend, da ja auch die gegebene, von uns nicht geschaffene Natur etwas fremdes für uns sei [5]). Endlich setzt er sich noch mit einer Ansicht auseinander,

---

[1]) Grundzüge der Psych.
[2]) Mik. I. 287 ff,
[3]) Gr. d. Psych. 57.
[4]) Gr. d. Religionsphilos., 2. Aufl. 66.
[5]) Siehe später. S.20.

die Herbart aufgestellt hat, es komme nur auf den Willen an und nicht darauf, wie dieser entstanden sei. Ist dieser Wille nicht mit Notwendigkeit hervorgebracht, so hat Lotze gegen diese Meinung nichts einzuwenden [1]); denn ein solcher Wille würde ja den Forderungen der Moral genügen, und allein diese führen ja, wie wir sahen, zur Annahme einer Freiheit des Willens. Denkt man aber die Willensentscheidungen abhängig von dem Charakter des Menschen, den er durch Geburt und Erziehung bekommen hat, so würde dem moralischen Bedürfnis nach der Auffassung Lotzes eine solche Ansicht nicht genügen. Er gesteht deshalb dem Charakter keinen notwendig wirkenden Einfluss auf die Willensentscheidungen zu. Der Wille kann sich jeden Augenblick anders entscheiden. Es liegt im Charakter keine unbedingt gültige Gewähr für kommende Handlungen. Wie uns ästhetisch in der Dichtung ein Charakter nicht für sich gewinnen würde, der immer konsequent handelt, so würde er uns auch im Leben, wenn es einen solchen gäbe, langweilig erscheinen, wir würden ihm gegenüber, der uns als ein Fremder, Andersartiger gegenübersteht, kaum sittliche Verpflichtungen anerkennen [2]).

Gerade dadurch legt der Mensch Zeugnis ab für seine Zugehörigkeit zur Wirklichkeit, dass er sich einmal anders äussert, als man es hätte erwarten sollen. Stellen wir diese Forderung des Irrationalen in der Persönlichkeit schon für die ästhetische Wertung auf, so tun wir es noch im höheren Grade für die ethische Betrachtung. Nur in beschränktem Masse lassen wir die Berufung auf seinen Charakter als Entschuldigung für seine Willensentscheidungen gelten, und wir verfahren in der Beurteilung dieser stets so, als ob sie auch anders hätten ausfallen können. Deshalb hält Lotze nur die Annahme einer Freiheit, die jeden kommenden Willensentschluss unbestimmt lässt, für ausreichend, um den moralischen Bedürfnissen zu genügen.

Es sind vor allem die Tatsachen der Anrechnung von Handlungen als Verdienst und Schuld, die bestimmend für H. Lotzes Lehre von der menschlichen Willensfreiheit geworden sind. Nach seiner Ansicht würden „diese beiden eigentümlichen Begriffe den charakteristischen Sinn, den wir mit ihnen verbinden,

[1]) Gr. d. pr. Phil. 18 f.
[2]) Logik 410 f.

völlig verlieren, wenn wir nicht die Voraussetzung machten, beide Arten von Handlungen, von denen sie gelten, seien an sich nicht notwendig gewesen, so dass Schuld die Hervorbringung dessen ist, was weder sein musste noch sollte, Verdienst aber die Erzeugung dessen, was sein sollte, aber auch nicht sein konnte.“ Wollen wir daher nicht überhaupt auf diese beiden Begriffe als Täuschungen verzichten, so müssen wir, um sie verständlich zu machen, die Freiheit für die Willensentscheidung in Anspruch nehmen[1]).

Als Täuschungen können Verdienst und Schuld aber nicht angesehen werden, denn es gibt eine vernünftige Weltordnung. „Was Lotze zum Indeterminismus treibt, das ist das Bestreben, die Tatsachen der Reue und des Pflichtgefühls zu versöhnen mit dem Glauben an eine gerechte und vernünftige Weltordnung[2]).“ Gäbe es keinen freien Willen, so würden wir uns schuldig fühlen, ohne es zu sein, und wir hätten kein Recht, andere für ihre Taten verantwortlich zu machen. Da wir aber beides tun, so müssen wir einen freien Willen haben.

Auch können wir nur unter Voraussetzung eines solchen ein über uns stehendes Sittengesetz anerkennen, das uns bestimmte Handlungen vorzuschreiben, andere zu verbieten berechtigt ist. Der in allen seinen Willensentschlüssen Determinierte würde sich stets darauf berufen können, ihm habe ein Einfluss auf seine Handlungen nicht zugestanden. Es wird stets das Bestreben jedes sittlich fühlenden Menschen sein, sich auszunehmen aus dem Reiche der Notwendigkeit, Zwecke anzuerkennen, deren Verwirklichung in sein Belieben gestellt ist. Von diesem Gedanken sind auch die geschichtsphilosophischen Anschauungen Lotzes bestimmt, in denen er die Geschichte als das Reich der Freiheit der Natur als dem Reiche der Notwendigkeit gegenüberstellt[3]). Das Ergebnis aller geschichtlichen Entwickelung würde für uns keinen höheren Wert haben, als ihr Anfang, wenn schon in ihm der ganze geschichtliche Verlauf „in seinen Gründen zeitlos“ enthalten gewesen wäre, wenn es nicht der Freiheit überlassen gewesen wäre, Zwecke zu verwirklichen. „Den ganzen leiden-

[1]) Gr. d. pr. Phil. 16 f.
[2]) cf. Wahn 8.
[3]) Mik. III. 11 f.

schaftlichen Aufwand von Sehnsucht und Reue, Liebe und Hass, der die Geschichte füllt, mögen wir nicht für verloren ansehen; und er wäre verloren, ja das ganze Vorhandensein dieses inneren Lebens würde uns eine unbegreifliche Unregelmässigkeit in einem Weltbau dünken, in welchem nichts mehr zu ändern wäre, und der unbekümmert um all jenes Ringen der Geister nur die gelassene Entwickelung einmal gelegter Anfänge enthielte[1])."

Wird somit für Lotze die Annahme der Freiheit durch religiös-sittliche Forderungen begründet, glaubt er nur unter dieser Voraussetzung ein Verständnis der Geschichte gewinnen zu können, so muss er notwendig den Nachweis für die Berechtigung dieser Annahme auch in seiner theoretischen Philosophie liefern.

Hat er nun unser körperliches Dasein unter der strengen Gesetzlichkeit stehend nachgewiesen, so bleibt ihm der Ausweg einer strengen Scheidung zwischen übersinnlicher Seele und sinnlichem Körper. Es ist ihm nicht zweifelhaft, das wir das eigentliche Wesen des Menschen in seiner Seele zu suchen haben[2]), ja die Natur des Menschen bezeichnet er als etwas ihm Fremdes, das ihm gegeben worden sei, das er sich nicht erworben habe. Materialistische Behauptungen, dass das geistige Leben aus dem körperlichen abzuleiten sei, bekämpft er auf das allerentschiedenste. Es ist ein Irrtum und eine Willkür, wenn man ausgehend von der Tatsache, dass geistiges Leben stets nur in der Verbindung mit körperlichem vorkommt, in ihr den Beweis zu finden glaubt, „dass alles Geistige vollkommen aus den Eigenschaften der Materie erklärbar sei, von der es getragen wird"[3]). Zu einem solchen Irrtum darf das an sich berechtigte Streben der Wissenschaft nach einer einheitlichen Erklärung nicht verführen, nicht dort darf sie zur Einheit fortschreiten wollen, wo sich Verschiedenartiges nicht vereinigen lässt. Ohne sich daher zunächst darum zu kümmern, worauf das Dasein oder die Erscheinung sich berufen möge, so steht doch das fest, dass die übersinnliche Seele von ihm zu trennen ist. Eine Versöhnung dieser beiden Gegensätze mag für eine tiefergehende Betrachtung nicht ausgeschlossen

[1]) Mik. III. 11 f.
[2]) Mik. I. 353.
[3]) Mik. I. 163 f.

sein, für uns genügt zunächst dieses Resultat. Denn Lotze gewinnt aus ihm die Möglichkeit, für einen Teil des Geistigen die Freiheit anzunehmen, während alles Körperliche unter den Gesetzen eines Mechanismus steht.

Wenn aber ein Teil der psychischen Vorgänge aus dem Kausalnexus ausgenommen werden kann, wenn die Gesetze des natürlichen Geschehens nicht unbeschränkt gelten, so kann auch zwischen Natur und moralischem Wesen des Menschen geschieden werden.

Soweit wir als moralische Wesen in Betracht kommen, ist unsere Natur etwas Fremdes für uns, die wir uns nicht gemacht haben, wir würden mithin auch einem äusseren Zwange gehorchen, wenn wir nur geschehen liessen in uns, was diese Natur uns vorschreibt[1]). Das Tier steht unter dem Einflusse der es beherrschenden Triebe; im Gegensatz zu ihm schreiben wir dem Menschen freie Selbstbeherrschung zu[2]). Zwar wird auch die sittliche Beurteilung nicht ganz dem Einfluss unseres körperlichen Befindens entgehen, von ihm wird die Lebhaftigkeit und Genauigkeit unserer Vorstellungen, die Steigerung unserer Gefühle abhängig sein, aber in dem eigentlichen Punkte der Tätigkeit der Seele, in der Fällung des moralischen Urteils ist sie doch vollständig auf sich selbst gestellt[3]). Wir können daher auch nur dem Menschen seine Taten anrechnen, weil er über die Fähigkeit verfügt, den leidenschaftlichen Anregungen zur Tat, die aus seinem Naturell entspringen, einen sittlichen Wertmassstab entgegenzuhalten. Erst durch die Billigung oder Missbilligung einer Handlung, erst dadurch, dass sie der Mensch sciens volensque begeht, wird sie zu seiner Handlung.

Nun muss sich freilich die Frage notwendig erheben, ob der Mensch nicht auch in dieser seiner moralischen Beurteilung bestimmt ist, ob nicht auch die Billigung oder Missbilligung einer Anregung zur Tat mit Notwendigkeit aus der Eigenart des Urteilenden folgt. Mag auch die Frage vorläufig unentschieden bleiben, woher ihm diese Anlage geworden ist, so wird sie doch uns als bestimmend für die Entschlüsse des Willens zu sein

[1]) Gr. d. pr. Philos. 18.
[2]) Mik .II. 268, 407.
[3]) Mik, I. 363.

scheinen, und wir werden niemanden eine Handlung zutrauen, die nicht durch seinen Charakter bedingt wäre.

Man sieht hier leicht, dass Lotze zu der Freiheitslehre Kants hätte kommen können, die den Versuch macht, intelligible Freiheit mit zeitlichem Determinismus zu vereinigen. Lotze lehnt, wie wir schon erwähnten, diese Freiheit aber ausdrücklich als völlig interesselos für uns ab [1]). Die Entscheidung des Willens in der Wahl unter den Motiven ist also nach Lotze in keiner Weise bestimmt, bei jeder vollzogenen Entscheidung hätte auch das Gegenteil eintreten können. Der etwaige Einwurf, dass eine solche Entscheidung durch nichts verursacht sei und mithin ausserhalb des kausalen Zusammenhangs stehe, den wir im übrigen Geschehen durchweg beobachten, schreckt Lotze nicht. Er begegnet ihm durch die Behauptung, dass eben durch die freien, durch nichts bestimmten Entscheidungen des Willens neue ursachlose Anfänge in das Geschehen eintreten, die dann ihrerseits nach dem Gesetz der causalen Verknüpfung weiter wirken [2]).

Er erkennt das ursprüngliche Sein der Welt und die Richtung der Bewegung in ihr als eine ursachlose Tatsache an, nur will er auch „innerhalb des Verlaufes an jedem Punkte" solche freien Anfänge als möglich behaupten. „Zu denjenigen Fäden, welche den früheren Weltlauf bis zu dem Punkte x dargestellt hätten, würde sich in diesem Punkte der Anfang eines neuen Fadens gesellen, der mit allem Früheren nicht zusammenhängt, aber nun, nachdem er in dies Geflecht eingegangen ist, natürlich auch den Gesetzen unterliegt, die das gegenseitige Verhalten aller dieser Fäden beherrschen" [3]).

Notwendig in ihrem Verlauf, würden die freien Willensentschliessungen als Urtatsachen zu gelten haben, die nicht weiter zu verfolgen sind. Lotze sucht die Möglichkeit solcher freien Anfänge innerhalb des Geschehens durch seine Metaphysik verständlich zu machen. Bevor wir jedoch diesem Versuch uns zuwenden, wollen wir das Verhältnis seiner Lehre zu dem Determinismus betrachten, mit dem seine indeterministische Auffassung sich notwendig auseinandersetzen muss.

---

[1]) Gr. d. pr. Phil. 18.
[2]) Gr. d. pr. Phil. 21.
[3]) Ebenda.

Lotze erkennt die strengere Geschlossenheit der deterministischen Anschauung an, sie sei vollkommen klar und wenn man die Tatsache der Befriedigung des Gewissens und die der Reue für gleichwertig den Lust- und Unlustgefühlen hält, die in uns durch angenehme und unangenehme Reize verursacht werden, wenn man ferner glaubt, „das ganze praktische Leben der Menschen als völlig gleichartig einem Streite von Naturkräften ansehen" zu können, „von denen jede nach allgemeinen Gesetzen hervorbringt, was sie hervorbringen kann und muss", so wird aus theoretischen Gründen nichts gegen diese Ansicht einzuwenden sein, „gerade so wie es überhaupt unmöglich ist, einen Wert oder Unwert von irgend etwas zu beweisen, ohne sich zu stützen auf eine bereits zugestandene Zuteilung von Werten an einfachere Elemente, woraus man jene zu beweisenden Werte ableiten könnte [1]).

Lehnt es Lotze somit ab, einen theoretischen Beweis gegen die Berechtigung des Determinismus zu führen, so verzichtet er doch nicht gänzlich darauf, sich mit seinen Einwänden gegen die Annahme einer Freiheit des Willens auseinanderzusetzen.

Wir wollen von diesen den zuerst betrachten, der behauptet, die Annahme der Freiheit sei eine grundlose Ausnahme von der sonst überall herrschenden Gesetzmässigkeit.

Dem hält Lotze entgegen, dass er nicht willkürlich zu der Durchbrechung des Kausalnexus komme, sondern dass ihn schwerwiegende Gründe zu dieser Sonderstellung des Willens drängen.

Es sei ein grundloses Vorurteil, dass notwendig „völlige Uniformität" im ganzen Zusammenhang der Welt herrschen müsse. Die Annahme der Freiheit schliesse ja auch den Kausalnexus nicht aus, ja von ihr aus sei man sogar genötigt, auch ihn zu fordern.

Wohl wird ein erster Tatbestand mit Freiheit gesetzt, dieser ordnet sich aber als Anfangsglied einer neuen Reihe in den kausalen Zusammenhang ein und wirkt in diesem weiter. Die Weltansicht, die neben der Freiheit auch den Kausalnexus postuliert, erscheint doch wohl als die umfassendere und der anderen vorzuziehen, die nur den kausalen Zusammenhang zulässt.

[1]) Gr. d. pr. Phil. 17. f.

Es ist nur die Frage, ob der sonst überall beobachtete kausale Zusammenhang sich nicht der Annahme solcher freien Anfänge entgegenstellt, mögen sonst auch schwerwiegende Gründe zu diesem Postulat der praktischen Philosophie drängen.

Lotze bemüht sich nun nachzuweisen, dass Kausalnexus und Freiheit wohl miteinander in Einklang zu bringen seien.

Wir sahen ja schon oben, wie er die Möglichkeit freier Anfänge zu gewinnen suchte, indem er darauf hinwies, dass nicht alles notwendig durch Vorhergehendes bedingt sei. Das Sein und die gültigen Wahrheiten folgten nicht aus anderem. Man muss den Satz, dass alles notwendig eine Ursache habe, umkehren in den, dass alles notwendig eine Wirkung habe, einmal eingeführt in den Wirkungszusammenhang der Dinge wirkt es nach den in diesem beobachteten Gesetzen weiter. Hat aber diese Gesetzmässigkeit der Dinge als letztes Resultat zu gelten, bei dem wir stehen bleiben können, stehen bleiben müssen? Lotze gibt zu, dass für die erklärende naturwissenschaftliche Betrachtung kein Bedürfnis vorliegt, hinter dem Mechanismus noch etwas anderes zu suchen, das nicht verursacht sei [1]). Das menschliche Gemüt kann sich nicht mit dieser naturwissenschaftlichen Betrachtung begnügen. Es sträubt sich dagegen, eine schrankenlos auf die psychischen Vorgänge ausgedehnte Herrschaft des Mechanismus anzuerkennen und verlangt, den Willen der Menschen auszunehmen aus dem Reiche der Notwendigkeit.

Der Mechanismus herrscht überall, wo es sich um das Verhältnis des Endlichen zu Endlichem handelt und nur innerhalb dieses Endlichen ist es der Wissenschaft gelungen, in einer früheren Ordnung die gegenwärtige begründet zu finden. Vergebens wird sich die Wissenschaft bemühen, über den Ursprung dieses Mechanismus eine letzte Antwort zu geben, immer werden sich neue Fragen aufwerfen lassen, immer sich neue Fernen eröffnen [2]). Und es wird uns somit jenes starre Gesetz, das uns auf alle Fragen Antwort zu geben versprach, selbst zum grössten Rätsel. Wir entdecken bei weiterer Reflexion Rätsel sogar innerhalb seiner selbst, wenn wir fragen, wie dieser Wirkungs-

---

[1]) Gr. d. Metaph. 75.
[2]) Mik. I. 419.

zusammenhang der Dinge untereinander zu denken ist [1]). Der Mechanismus erweist sich als unselbständig, er steht im Dienste eines Höheren, Unendlichen, das sich seiner zur Verwirklichung seiner Ideen bedient. Es ist die selbstgewählte Bedingung, „die das eine schöpferische Unendliche seiner ewigen Entfaltung zu Grunde gelegt hat“ [2]).

Dieses eine Unendliche ist nun nicht nur zu denken als allumfassende Substanz, sondern es ist mit ihm auch die Idee eines höchsten ethischen Prinzips zu verbinden. Daraus folgt, dass sich für die Weltanschauung Lotzes der Gegensatz zwischen dem Reiche der Natur und dem des Sittlichen dahin auflöst, dass sie jenes nur als Realisierung des Guten betrachtet. „Alles Sein, alles was Form und Gestalt, Ding und Ereignis heisst, dieser ganze Inbegriff der Natur kann nur als Vorbedingung für die Wirklichkeit des Guten gelten, kann, so wie er ist, nur deshalb sein, weil nur so sich in ihm der unendliche Wert des Guten seine Erscheinung gab [3]).“ Freilich wird unsere Erkenntnis niemals bis zu diesem Punkte vordringen, unsere feste Überzeugung geht aber auf eine Vereinigung beider, der Natur und des Reiches des Sittlichen.

Braucht Lotze somit einen Widerstreit der mechanistischen Naturansicht mit der Annahme der Freiheit nicht zu fürchten, da er dem Mechanismus eine untergeordnete Stellung zuweist, ihn in den Dienst des Unendlichen stellt, so muss es ihm noch leichter fallen, nachdem er diesen schwerwiegenden Einwurf des Determinismus glaubt widerlegt zu haben, sich mit den übrigen Einwänden auseinanderzusetzen. Anerkennen kann er nicht, dass eine Freiheit aus dem Grunde nicht anzunehmen sei, weil sie etwas Unerklärbares bedeute. Etwas erklären heisst stets, etwas gegebenes Einzelnes auf allgemeine Gesetze zurückzuführen. Es ist nun ganz selbstverständlich, dass man einen freien Willensentschluss nicht auf solche allgemeinen Gesetze zurückführen kann. Die Behauptung aber, dass etwas, das man nicht erklären könnte, auch in Wirklichkeit nicht vorkäme, würde ohne Sinn sein [4]).

---

[1]) siehe später. W. 33 ff
[2]) Mik . I. 446.
[3]) Mik. I. 447.
[4]) Gr. d. pr. Phil. 22.

Auch die von Seiten des Determinismus gegen die Annahme der Freiheit geltend gemachten Bedenken, dass durch sie eine Zerstörung der Ordnung des Weltlaufs zu fürchten sei, weist Lotze zurück. Mag der Wille sich noch so frei entschieden haben, einmal entstanden, ordnet sich jeder durchgeführte Willensentschluss in den herrschenden Kausalzusammenhang ein und hat notwendig seine Folgen. Nimmt man aber an, dass doch die freien Willensentschlüsse in ihrer Gesamtheit die Ordnung der Natur stören könnten, so vergass man dabei, dass dieselbe Möglichkeit auch unter der Voraussetzung eines „ununterbrochenen freiheitslosen Zusammenhangs des Seelenlebens" vorhanden sein würde. Denn es wäre keine Garantie dafür vorhanden, dass die Vorstellungen, Gefühle und Strebungen immer im Sinne des Naturlaufs Entschlüsse des Willens hervorbringen würden[1]). Lotze setzt sich hier offenbar mit einer ad hoc konstruierten Ansicht des Determinismus auseinander. Der freiheitslose Zusammenhang des Seelenlebens würde doch sicher eine grössere Garantie für die Entschlüsse des Willens im Sinne des Naturlaufs bieten als die Möglichkeit freier Entscheidungen. Die in den Kausalzusammenhang eingeordneten Enscheidungen könnten ja niemals gegen den Sinn des Naturlaufs vollzogen werden. Eine Möglichkeit der Widerlegung dieses Einwandes wäre in der Betonung des Unterschiedes zwischen der Freiheit des Wollens und der Fähigkeit des Vollbringens gegeben gewesen. Es ist hier die Freiheit des Wollens nicht scharf getrennt worden von der Freiheit des Vollbringens.

Mag der naturwissenschaftlich Interessierte die Gleichförmigkeit des Naturlaufs durch die Einführung solcher unberechenbarer Faktoren, wie es die freien Willensentschlüsse sein würden, bedroht sehen, so wird der religiös Gestimmte sie im Widerstreit mit der Allwissenheit Gottes finden. Dem hält Lotze einerseits entgegen, dass eine Allwissenheit unsere Bewunderung nicht erregen könnte, die über ein Geschehen sich erstreckte, dessen notwendiger Verlauf mit den einmal gegebenen Anfängen bestimmt sei. Andererseits macht er aber in seiner Religionsphilosophie auf den Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Wissen aufmerksam. Unser menschliches Wissen sei an die Anschauungs-

[1]) Mik. I. 290.

form der Zeit gebunden und uns sei es daher ein unbegreiflicher Gedanke, wie Willensentschlüsse, die nicht mit Notwendigkeit aus etwas vorhergehendem entstehen müssten, gewusst werden könnten. Das göttliche Wissen dagegen ist erhaben über den Zeitverlauf, ihm erscheint als ein „simultanes Ganze", was sich uns als eine nacheinander ablaufende Wirklichkeit darstellt. Für Gott gebe es somit kein Zukünftiges, er würde die freien Willensentschlüsse als etwas Wirkliches wissen. Mit anderen Worten: „ein Wissen des Freien ist möglich, aber ein Vorauswissen ist undenkbar" [1]).

Eine eingehende Auseinandersetzung muss Lotze den Einwänden des Nationalökonomen widmen, der, gestützt auf die Resultate der Moralstatistik, die Freiheit des Willens leugnet. Nach Lotzes Ansicht entscheiden die Resultate der Moralstatistik gar nichts über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Annahme der Freiheit. Es ist ihm ein ganz unglaublicher Gedanke, dass der Ausgang des Kampfes des Willens und des sittlichen Bewusstseins gegen alle hemmenden Elemente, die der Mensch in den Zuständen der Gesellschaft und in seinem gegebenen Naturell vorfindet, genau so vorherbestimmt sei, wie es die Resultate der Moralstatistik zu lehren scheinen, und durch eine eingehendere Betrachtung sucht er ihm zu entrinnen. Es bietet sich ihm hierzu der Ausweg, dass er einmal die Angaben der Statistik als zu allgemein gehalten ansieht In ihnen kommt nicht der sittliche Wert der Handlungen in seinen Abstufungen zur Darstellung. Selbst aber zugestanden, dass auch eine mehr ins Detail gehende Statistik möglich wäre, so würde Lotze auch dann, wenn sie dieselbe Constanz unter gleichen Bedingungen aufweisen sollte, keine Veranlassung finden, sie als entscheidend über die Möglichkeit der Freiheit anzusehen. Wenn man die Freiheit des Willens schon aufgegeben hat und jeden Willensentschluss als notwendig verursacht ansieht, dann wird man freilich das Recht haben, in den Resultaten der Moralstatistik eine Stütze für die deterministische Ansicht zu finden. Solange diese Frage aber noch schwebt, kann man nicht auf die Gründe schliessen, die die Willensentschlüsse hervorgerufen haben sollen. Denn das Vorhandensein solcher Gründe wird ja eben von der indeterministischen Ansicht ge-

[1]) Gr. d. Rel. phil. 1882 67.

leugnet [1]). Die Wiederkehr der gleichen Zahl von Verbrechen etc. liesse sich auch unter der Annahme der Freiheit erklären, denn es lässt sich nicht einsehen, weshalb die freien Entschliessungen des Willens zum Verbrechen sich ändern müssten und nicht in derselben Anzahl stattfinden dürften. Die wiederkehrende gleiche Zahl führt daher nicht mit Notwendigkeit zur Unfreiheit. Sieht man freilich die statistischen Ergebnisse als Gesetze an, nach denen das historische Geschehen sich richten müsste, müsste die menschliche Gesellschaft in einem bestimmten Jahre eine gewisse Anzahl von Verbrechern mit Notwendigkeit hervorbringen, dann ist freilich kein Platz mehr für die Freiheit. Doch in der „Verwirklichung statistischer Verhältnisse" den „Zweck und die belebende Idee der Geschichte" zu sehen, das wäre „die Verehrung der Formen anstatt des Inhalts, der sie rechtfertigt, einer der bösesten Irrtümer unserer Gedanken" [2]).

Lotze hat ja auch, wie wir sahen, zugegeben, dass in den meisten Fällen wir uns garnicht frei entscheiden, sondern dass in uns gehandelt wird. Die meisten unserer Handlungen sind daher auch in genauester Weise berechenbar. Nehmen wir dazu noch, dass bei einer Häufung von Fällen auch das absolut Zufällige bestimmte Regelmässigkeiten aufweist, wie bestimmte Würfelfall-Kombinationen gezeigt haben, so wird man zugeben müssen, dass eine notwendige Entscheidung zu Gunsten des Determinismus die statistischen Ergebnisse nicht herbeizuführen brauchen [3]). Denn ebensowenig, wie man einräumen wird, dass ein Würfel zu einem bestimmten Fall determiniert sei, und man doch sich nicht darüber wundert, dass bei einer genügend grossen Anzahl jede Seite gleich oft geworfen wird, ebensowenig kann man von der Regelmässigkeit der alljährlich wiederkehrenden Handlungen innerhalb eines Volkes auf die Bestimmung der Einzelnen schliessen. Lotze hat ja den Willen als in seinen Entscheidungen an bestimmte Bedingungen gebunden zugegeben, seine Freiheit ist Wahlfreiheit, daher können die Resultate der Moralstatistik seine Lehre nicht gefährden. Sie würden es tun,

---

[1]) Gr. d. pr. Phil. 20.

[2]) Mik. I. cf. Wahn: Kritik der Lehre Lotzes von der menschlichen Wahlfreiheit. Diss. Halle 1888.

[3]) Wentscher: Problem der Willensfreiheit bei Lotze. 1902.

wenn er den Einfluss von Bedingungen ganz und gar geleugnet hätte, denn dann dürfte sich beim Fehlen jeder Constanten überhaupt keinerlei Regelmässigkeit ergeben [1]).

So wird denn auch nicht von Wahn die Möglichkeit der Freiheit auf Grund der Resultate der Moralstatistik geleugnet, ihr Vorhandensein wird nur als unwahrscheinlich hingestellt. „Auch der Begriff der Ursachlosigkeit gestattet, wenn wir streng blos auf die logische Möglichkeit sehen, die Annahme regelmässiger Successionen, denn es ist kein Grund vorhanden, weshalb ein unverursachtes und deshalb unerklärbares Ereignis irgendwann und irgendwo nicht eintreten könnte; die Unerklärbarkeit selbst aber berechtigt nicht, das Dasein desjenigen zu leugnen, dem sie zukommen würde, falls es existierte.". . . . .

„Jedoch immerhin wird es unleugbar bleiben, dass sich die Notwendigkeit wenigstens mit ausserordentlich grosser Wahrscheinlichkeit aus der Regelmässigkeit erschliessen lässt" [2]).

Hat so die Moralstatistik eine völlig ausreichende Angriffswaffe gegen Lotzes Lehre von der Freiheit nicht geboten, so ist diese vielleicht auf anderem Gebiete zu finden, wenn man nämlich die metaphysische Begründung der Freiheitslehre betrachtet.

Doch bevor wir in eine Kritik der Anschauungen Lotzes von diesem Gesichtspunkte aus eintreten, ist es nötig zu untersuchen, welche Stellung die Lehre Lotzes von der menschlichen Freiheit innerhalb seines Systems einnimmt. In diesem Teile wird auch die metaphysische Bergündung der Annahme der Freiheit, die wir bisher nur ganz allgemein andeuten konnten, weiter auszuführen sein.

---

[1]) Windelband: Ueber Willensfreiheit S. 140 f.

[2]) Wahn S. 37. Vom Verfasser hervorgehoben.

II. Teil.

Die Lehre von der menschlichen Freiheit innerhalb des Systems Lotzes.

Die Philosophie Lotzes ein Versuch, naturwissenschaftliche mit religiös-ethisehen Ansichten in Einklang zu bringen.

Wie wir schon in der Einleitung erwähnten, geht das Streben Lotzes dahin, „den alten Streit zwischen den Bedürfnissen des Gemütes und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft zu schlichten".

Diese Tendenz seiner Philosophie bringt es mit sich, dass in ihr nicht die Konsequenz und Geschlossenheit des Systems erreicht wird, wie wir sie bei anderen Denkern vorfinden. Dafür werden wir aber in anderer Beziehung entschädigt, und Lotze hat sich in der Tat unsern „Dank verdient —", dass „er sich" überall mitten in die Zweifel stellte, wie sie das Leben in Bezug auf alle die einzelnen Fragen hervorbringt[1])."

Hält man sich diese Art des Philosophierens gegenwärtig und berücksichtigt man dazu noch, dass Lotze in seinem System der Philosophie zu einer Bearbeitung der Ethik nicht gekommen ist, so wird die Frage nicht leicht mit Sicherheit zu entscheiden sein, ob die Annahme der menschlichen Freiheit eine Durchbrechung oder eine Konsequenz seines Systems darstellt. Jene hat Wahn in seiner Kritik der Lehre Lotzes von der menschlichen Wahlfreiheit, diese hat Wentscher in seiner Schrift „Problem der Willensfreiheit bei Lotze" behauptet, wobei er sie in ihrer Bedeutung für das System Lotzes noch wesentlich steigert.

[1]) Mik. III. S. 460.

Aus der Tendenz der Philosophie Lotzes geht hervor, dass der Standpunkt zwischen beiden Ansichten zu wählen sein wird. Die Untersuchung der Annahme der Freiheit in ihrem Verhältnis zu Lotzes metaphysischen Anschauungen wird diese Stellungnahme zu rechtfertigen haben.

Die Lehre von der menschlichen Freiheit nimmt eine zentrale Stellung im System Lotzes ein.

Wie Kant, so räumt auch Lotze der praktischen Philosophie den Primat gegenüber der theoretischen ein. Während aber von dem Verfasser der Vernunftkritik die Resultate der theoretischen Philosophie getrennt und gesondert von der praktischen abgeleitet wurden, stehen bei dem ganz anders gearteten Denker Lotze die Fragen, die für den ethischen Standpunkt bestimmend waren, auch in der theoretischen Philosophie in dem Mittelpunkt des Interesses. Diese Behauptung soll, soweit sie die Freiheit des Willens betrifft, an einigen Begriffen bewiesen werden.

Es ist eine unerlässliche Forderung, dass das Wesen, dessen Wille sich frei entscheiden können soll, eine gewisse Selbständigkeit gegenüber dem Unendlichen besitzt. Denn die Ansicht, die in allen einzelnen endlichen Geistern nur Gott wirken lässt, kann nicht die Annahme einer Freiheit für diese zulassen. Lotze hat sich diesem Gedanken nicht zu verschliessen vermocht und sucht daher auch eine Selbständigkeit der endlichen Geister gegenüber dem Unendlichen zu gewinnen.

Freilich kann es sich nicht darum handeln, selbstlose, bewusstlose Dinge als seiend ausser Gott zu betrachten. Ihre Wirksamkeit im Weltgeschehen würde durch eine solche Verselbständigung nicht erhöht werden, ja diese ist, wie wir später sehen werden, in ihrer Möglichkeit an das Sein in Gott gebunden. Die Leistungsfähigkeit der Dinge für einander würde durch die Aufhebung ihrer Immanenz nicht gefördert werden. Nur einen Vorteil würden sie, wenn sie nicht nur die Zustände des Unendlichen wären, davontragen, sie würden für sich selbst etwas gewinnen und dadurch einen grösseren Anspruch auf Realität haben. Allein die Möglichkeit „für sich Etwas oder überhaupt für sich

zu sein, erlangen die Dinge nicht dadurch, dass sie ausser Gott gesetzt werden, als wäre die Transzendenz, deren eigentlichen Sinn anzugeben durchaus unmöglich sein würde, die vorangehende formale Bedingung, an der das Fürsichsein als Konsequenz hinge; sondern indem etwas für sich ist, sich auf sich selbst bezieht, sich als ein Ich begreift, löst es sich eben dadurch, eben durch diese seine Natur, von dem Unendlichen ab, erwirbt nicht dadurch, sondern hat davon jenes Sein ausser dem Unendlichen.

Allerdings muss Lotze auch die endlichen Geister als Aktionen Gottes oder des Unendlichen betrachten, gleich den Dingen, aber sie unterscheiden sich doch von diesen wesentlich darin, dass sie „nicht nur dazu dienen, im Zusammenhang untereinander als Glieder einer Kette die Konsequenzen der Natur des Unendlichen von Punkt zu Punkt fortzupflanzen", sondern dass sie auch „zugleich, was sie tun und leiden, in irgend einer Form der Zurückbeziehung auf sich selbst wieder als ihre Zustände, als Erlebnisse ihres eigenen Selbst geniessen" [1]). Dem Grade des Bewusstseins nach nimmt Lotze verschiedene Intensitäten der Realität an, nach dem Reichtum ihres Fürsichseins sind die Wesen in verschiedener Weise real, „immanent dem Unendlichen bleiben sie alle" [2]).

Obwohl also Lotze die Immanenz des Endlichen im Unendlichen nicht aufgeben kann, wird er zur Annahme eines weiteren Realprinzips gedrängt, um dadurch die Möglichkeit einer gewissen Selbständigkeit gegenüber dem Unendlichen zu gewinnen. Dieses Ziel erstrebt Lotze in seinen Ausführungen über den Begriff der Realität, ohne es jedoch ganz zu erreichen.

Gerade für diesen Punkt seiner Philosophie ist es zu bedauern, dass in der systematischen Darstellung die Ethik und Religionsphilosophie fehlt.

Das Fürsichsein ist ihm der positive Inhalt der Unabhängigkeit der endlichen Geister vom Unendlichen. In dem Fürsichsein besitzt der Geist, „der dem Unendlichen als dessen Zustand, Tätigkeit oder Modifikation immanent bleibt," die vollste Realität, erwirbt sie, „aber nicht durch eine Ablösung vom Unendlichen zu der Unabhängigkeit eines Seins ausser demselben". Der Sinn der Unabhängigkeit würde ganz unverständlich werden, „wenn

[1]) Mik. III. 534 f.
[2]) Mik. III. 536.

man sie als ein anderweitiges formales Verhältnis betrachtet, in welches das Fürsichseiende zu dem Unendlichen erst noch zu treten habe[1])." Wir werden später noch einmal Gelegenheit finden, auf diese Ansicht über die Stellung der endlichen Geister zum Unendlichen zurückzukommen.

Lotzes Begriff der Realität hat nun auch auf seine Lehre von der Kausalität eingewirkt, auf deren Gestaltung auch die Möglichkeit einer Annahme der Freiheit von Einfluss gewesen ist.

Dem Anhänger Kants wird das Problem der Kausalität die Schwierigkeiten, die Lotze in ihm findet, nicht bereiten.

Denn der Verfasser der Vernunftkritik betrachtet die Kausalität als eine Form des menschlichen Bewusstseins, mittelst der es das ihm gegebene Mannigfaltige ordnet. Ihm ist es lediglich um eine Wirklichkeit für uns zu tun; die Frage nach dem Verhältnis der Dinge zu einander, wie es unabhängig von uns, an sich ist, wird als nicht zu beantwortend abgelehnt.

Lotze gewinnt dagegen die Lösung des Problems von ontologischen Untersuchungen aus, und versucht verständlich zu machen, wie es möglich ist, dass ein Ding auf ein anderes wirken könne.

In der Bildung seiner Ansicht über dieses Zentralproblem seines Systems wird er von drei Philosophen bestimmt: von Spinoza, Leibniz und Herbart[2]).

Spinoza fasst die einzelnen endlichen Dinge nur als Modifikationen der einen unendlichen Substanz. Dadurch wird die Schwierigkeit des transeualen Wirkens zwischen selbständigen Einzeldingen aufgehoben. Veränderungen in der Welt sind nur immanente Betätigungen dieser einen Substanz.

Im Gegensatz zu Spinoza nimmt Leibniz eine Vielheit von Substanzen an und weiss die Möglichkeit des Wirkungszusammenhangs dieser durch einen Weltplan, eine praestabilierte Harmonie zu erklären, nach der sich die Dinge richten, ohne dass sie doch einen direkten Einfluss auf einander auszuüben vermöchten.

---

[1]) Mik. III. 548

[2]) cf. Mscislaw Wartenberg: Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung mit besonderer Beziehung auf Lotze. Leipzig 1900.

Herbart endlich setzt die Veränderung der Dinge zu einem blossen Schein herab, dem eine Vielheit von Substanzen oder Realen von absolut einfacher Qualität zugrunde liegt. Auch bei ihm ist jedes Reale ein einheitliches Ganze, das von anderen keinen verändernden Einfluss erfahren kann. Der Schein der Veränderung kommt erst dadurch zustande, dass das qualitativ einfache Ding mit anderen zusammen ist, von ihnen in seinem Sein gestört wird und seine Qualität gegen diese drohenden Störungen verteidigt.

Lotze gewinnt seinen Standpunkt durch die Kritik der Herbartschen Theorie und durch die Verschmelzung der Anschauungen der beiden anderen Philosophen. Das blosse Zusammensein der Dinge erklärt uns nicht die Möglichkeit des Wirkens der Dinge aufeinander. Man darf überhaupt nicht ausgehen von absolut für sich existierenden Dingen. Solche sind uns in der Erfahrung niemals gegeben. Denn sehen wir einmal ab von all den Beziehungen, in denen ein Ding zu anderen steht, so bleibt uns ein leerer Gedanke übrig.

Das Sein als absolute Position bietet uns keine Möglichkeit, zu einer Veränderung in den Dingen zu kommen. Wir müssen daher diesen Standpunkt aufgeben und in dem Sein ein in-Beziehung-stehen als ein letztes Gegebenes anerkennen. Ein Ding ist nur, insofern es in Beziehung zu andern steht, und diese kommen nicht zu einem vorher schon existierenden Dinge als etwas Nachträgliches, Zufälliges hinzu, sondern machen das wahre Wesen des Dinges aus.

Sie bewirken auch nicht nur eine Veränderung in der äusseren Erscheinungsweise der Dinge., sondern finden zwischen ihren inneren Wesenheiten statt. In ihrer inneren Entwicklung richten sich die Dinge nacheinander.

Die Schwierigkeit des transeunten Wirkens schwindet, wenn dem Wechsel der Erscheinungen ein Wechsel in intelligiblen Beziehungen der Dinge entspricht. Dann bedarf das Geschehen keiner äusserlichen Vermittlung mehr, diese sind vielmehr innerlicher, intellektueller Art, und sie werden ermöglicht durch das alle Einzeldinge umfassende Unendliche, Eine, dem gegenüber aber alle Selbständigkeit aufgehoben ist.

Die kausale Verbindung, die zwischen zwei Dingen zu bestehen scheint und nach der das eine von dem andern eine Veränderung erfährt, wird zu einem immanenten Wirkungsprozess innerhalb der einen unendlichen Substanz.

Nennen wir diese, das absolute M, A und B die einzelnen Dinge, zwischen denen eine Wirkung stattfinden soll, R alle übrigen Dinge (die aber alle nur scheinbare Selbständigkeit gegenüber M haben), „dann drücken wir durch die Formel $M = \varphi [A B R]$ den Gedanken aus, dass eine bestimmte durch φ bezeichnete Verbindung von A, B und R die ganze Natur von M darstellt. Gestatten wir uns nun ferner die Annahme, eines der einzelnen Elemente sei, wie auch immer dazu angeregt, aus A in a übergegangen, so würde $\varphi [a B R]$ die frühere Gleichung mit M nicht mehr bestehen; sie würde nur hergestellt werden können durch eine entsprechende Änderung auch der übrigen Glieder, und $\varphi [a b R^1]$ würde von neuem die ganze Natur von M ausdrücken [1])."

Wenn wir nun annehmen dürfen, dass M sich ebenso rückwirkend gegen ankommende Reize verhält, wie wir es bei jedem endlichen Wesen zugegeben haben, so kann niemals eine Änderung in dem einen Ding geschehen, ohne dass auf diese auch Änderungen in den Zuständen aller anderen folgen würden.

In einem solchen Wirkungszusammenhang, in dem das einzelne endliche Wesen, dem nur eine scheinbare Selbständigkeit zukommt, steht, dürfte kaum eine Möglichkeit bestehen für die Rettung der menschlichen Freiheit.

Spinoza hatte daher mit der Annahme einer Substanz, von der die einzelnen Dinge nur Modifikation sind, zugleich Verzicht geleistet auf die Freiheit, die eine Ausnahme aus dem herrschenden Kausalnexus bedeutet.

Der Freiheitsbegriff von Leibniz wird einmal [2]) bestimmt

---

[1]) Metaphysik 138.

[2]) Theod. II. 50 Ausgabe von C. J. Gerhard: Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, Berlin 1875—85. VI, 130. Z. vergl. ist auch K. Fischer: Geschichte der neueren Philosophie Bd. II. S. 518: „Die menschliche Freiheit besteht (nach Leibniz) darin, dass nicht fremde Gewalt unseren Willen zwingt, sondern seine eigene Neigung ihn leitet" und Rich. Falkenberg: Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1908, S. 258 f.

als: Wer seiner Natur gemäss handelt, ist frei. Auf eine absolute Freiheit hat er, soweit Menschen in Betracht kommen, verzichtet. Ein Geist, der den Menschen völlig durchschauen könnte, würde alle seine Taten und Willensentschlüsse voraus berechnen können. Die andere[1]) Formulierung des Freiheitsbegriffes lautet: Ein Mensch ist um so freier, je mehr er seinen Willen der Bestimmung durch Leidenschaften (undeutliche Vorstellungen) entzieht, und je mehr er der Vernunft folgt. Absolut deutliche Vorstellungen hat allein Gott.

Auch Herbart war zum Determinismus gekommen. Lotze aber behauptet trotz der Herabsetzung der einzelnen Dinge zu Scheinsubstanzen, zu Modifikationen des Absoluten die Freiheit im Sinne einer unbedingten Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten, sich zu entscheiden. Macht ihm eine Metaphysik eine solche Annahme möglich?

Wenn Lotze die Möglichkeit des Wirkens zwischen zwei Dingen an ihre Zugehörigkeit zu einer unendlichen Substanz geknüpft sein lässt, wenn absolute Selbständigkeit nur dieser zukommt, wenn alles transeunte Wirken zwischen den Dingen zu einem immanenten in dem Einen wird, so sollte man meinen, es sei in einem solchen System kein Platz für die Freiheit endlicher Wesen.

Allein da erfahren plötzlich die metaphysischen Anschauungen Lotzes eine bedeutsame Umbiegung, die nach seiner Meinung für die Ethik notwendige Annahme der Freiheit metaphysisch zu ermöglichen. Ausgehend von der Beobachtung, dass die Wirkung eines Dinges A auf das andere B nie allein bedingt ist durch die Natur des Dinges A, sodass B nur leidend, ohne eine eigene Tätigkeit zu entfalten, die Wirkung von A hinnehmen müsste, erkennt er, dass zum Zustandekommen einer bestimmten Wirkung C eben die Natur des B gehört. Eine andere Wirkung wäre erzielt worden, wenn die Tätigkeit von A sich auf die Natur von B gerichtet hätte.

Diese Beobachtung steht ja nicht im Gegensatz zu dem behaupteten Wirkungszusammenhang der Dinge. Wird auch die Eigenart des einzelnen Dinges mehr betont, als in der oben

[1]) Eo magis est libertas quo magis agitur ex ratione etc. Leibniz, de libert. (Op. E. 669). Z. vergl. ist Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, S. 355.

wiedergegebenen Ansicht, wird auch die Wirkung als mitabhängig gedacht von der besonderen Art des einzelnen Dinges, so liegt doch eine Inkonsequenz gegen den behaupteten Wirkungszusammenhang nicht vor. Denn das Sein des Dinges ist ja nur bestimmt durch die mancherlei Beziehungen, in denen es steht, und diese müssen als bestimmend mit in Betracht kommen, wenn neue Beziehungen eingegangen werden.

Doch Lotze will den Einfluss, den das einzelne Ding im Wirkungszusammenhang ausübt, noch steigern, ja er erweitert dessen Machtsphäre so weit, dass es mit der des Absoluten in Konflikt geraten muss. Das einzelne Ding muss nämlich von der Störung, die ihm zugefügt wird, etwas merken und spüren, bevor es mit einer Wirkung auf diese antwortet.

Wie Herbart den Schein der Veränderung aus inneren Vorgängen in den Dingen ableitete, so behält diese zuletzt wiedergegebene Ansicht Lotzes einen Rest des Herbartschen Pluralismus bei und sucht einen Monismus in einer gesetzmässigen Verknüpfung zu gewinnen, die zwischen den Dingen stattfindet.

Diese Beziehungen sind nun nicht an ein Gesetz gebunden, das da gewesen wäre, bevor es noch Dinge gab, und das sie zu einem bestimmten Verhalten gezwungen hätte. — Die Dinge wirken nur so, dass es unserer Betrachtung scheint, als hätten sie sich nach einem von Ewigkeit her existierenden, der Wirklichkeit vorangehendem Gesetze gerichtet, das ihnen als ein fremdes zu wirken gebot [1]). In Wahrheit ist das Gesetz erst mit ihnen und in ihnen. Es ist nicht erforderlich, mit Leibniz eine vorbestimmte Harmonie der Weltordnung zu setzen.

Einmal führt also Lotze die Unmöglichkeit des transeunten Wirkens zur Annahme eines Absoluten, im Verhältnis zu dem die einzelnen Dinge nur Scheinsubstanzen sind. Dann aber wird das oberste Prinzip nur zu einer gesetzmässigen Verknüpfung zwischen den Dingen selbst, die dem Wirkungszusammenhang nicht so eingeordnet sind, dass sie nicht selbständig etwas zu ihm beitragen könnten [2]).

[1]) Mik. III. 481.

[2]) „Nur von dem, was in ihm selbst wirklich ist, von seinen eigenen Leiden kann jedes Wesen zur Veränderung seiner Zustände veranlasst werden; nur sofern zwei Wesen dies Leiden einander antun, können sie auf einander wechselwirkende Ursachen sein“ Mik. III. 483 f.

Vielleicht hätte Lotze hier einen Ausgangspunkt gefunden, wenn er zur Darstellung seiner Freiheitslehre in seinem System der Philosophie gekommen wäre.

Da er wahre Realität bedingt sein lässt durch ein Fürsichsein, da er die Dinge nicht ohne jede Selbständigkeit dem allgemeinen Geschehen unterworfen sein lässt, wäre für ihn die Möglichkeit vorhanden gewesen, den endlichen Geistern im Wirkungszusammenhang eine besondere Stellung anzuweisen. Man würde dann die Immanenz im Unendlichen für sie nur so weit anzunehmen haben, wie sie im transeunten Wirken begriffen sind, und könnte eine Selbständigkeit für sie in Anspruch nehmen, wenn es auch eine Sphäre immanenter Wirksamkeit für sie geben würde [1]).

Infolge dieser Fähigkeit immanenter Wirksamkeit wäre der Boden für die Entstehung neuer freier Anfänge gegeben, die aus dem Vorhergehenden nicht abzuleiten wären. Diese waren freilich noch mit einer anderen Auffassung der Philosophie Lotzes in Einklang zu bringen, die eine gewisse Umgestaltung erfahren musste.

Wir sahen oben bereits, dass Lotze die Möglichkeit freier Handlungen in Einklang bringen wollte mit der Allwissenheit Gottes, indem er wohl ein Wissen der freien Handlungen behauptete, ein Vorauswissen aber unmöglich fand. Es ist die seit Kant herrschende Ansicht von der Subjektivität der Zeit, die Lotze zu Hilfe ruft, um einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit zu finden. Gott sei in seinem Wissen nicht an die Bedingungen gebunden, die für uns endliche Wesen gelten. Gott ist in seinem Wissen nicht auf einen bestimmten Punkt des Geschehens beschränkt, der selbst ihm als Gegenwart erscheinend, Vergangenheit und Zukunft trennen würde. Er ist der Wirklichkeit in allen ihren Teilen gleich nahe und sieht die freien Handlungen zwar nicht als freie voraus, weiss sie aber als seiende, die in zeitlicher Erscheinung ihren Ort an einem bestimmten Punkt der Zukunft haben [2]). Lotzes Lehre von der Zeit ist also von dem

---

[1]) So hat Wenscher das Problem der Willensfreiheit bei Lotze zu lösen versucht — cf. Philosophische Abhandlung für Haym, Halle 1902, S. 186f.

[2]) Mik. III, 606.

Freiheitsproblem mit Rücksicht auf die Allwissenheit Gottes wesentlich beeinflusst worden. Während er, die Betrachtung von Raum und Zeit von einander trennend, die bloss subjektive Geltung der Zeit ablehnt und eine objektive Realität des Zeitverlaufs annimmt, will er Gott über diese stellen. Wahn hat denn auch auf diese Inkonsequenz in den Ansichten Lotzes hingewiesen. Wentscher betont [1]) demgegenüber eine objektive Realität des Zeitverlaufs sei nur für die Erfahrung behauptet worden, „womit noch keineswegs auch die Gottheit an diesen Zeitverlauf gebunden zu sein braucht". Man wird sich aber doch kaum der Ansicht verschliessen können, dass für die Änderung der Lehre von der Zeit kein anderer Grund vorhanden war als der, die Annahme der Freiheit zu ermöglichen. Wieviel Lotze damit gewonnen hat, wird eine spätere Kritik zu zeigen haben.

Kritik der Lehre von der menschlichen Freiheit durch Lotzes System.

a) Die theologische Weltanschauung und die menschliche Willensfreiheit.

Wie wir schon gesehen haben, hat für Lotze der Mechanismus keine selbständige Bedeutung. Er steht im Dienste eines Höheren, dessen Zwecke er im Geschehen der Welt verwirklichen soll, er ist das Werkzeug für Gott, mittelst dessen er seinen Weltplan durchführt.

Dieser Gedanke leitet Lotze in der Darstellung seiner Ansichten im „Mikrokosmus", in ihm findet er die Versöhnung zwischen naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise und dem religiösen Bedürfnis, das auf ein zweckmässiges Geschehen, wie Lotze richtig erkannte, auf keinen Fall verzichten kann [2]). Wie verträgt sich aber nun die Annahme eines göttlichen Weltplans, der verwirklicht werden soll mit der menschlichen Willensfreiheit?

---

[1]) S. 198 Anmerkung.

[2]) cf. R. Otto: Naturalistische und religiöse Weltansicht, Tübingen 1904, S. 29 ff.

Sind wir in unseren Willensentschlüssen in keinerlei Weise bestimmt, so werden sie sich oft im Gegensatz zu den göttlichen Absichten befinden und einer Durchführung des Weltplans hindernd in den Weg treten können. Mag man nun immerhin die Möglichkeit der Kraftentfaltung der menschlichen Willensentschlüsse noch so niedrig ansetzen im Gegensatz zur Macht des Absoluten, das seinen Plan durchzusetzen vermöchte auch im Gegensatz zu endlichen Geistern, so kann man sich doch der Ansicht nicht verschliessen, dass mindestens eine Beschränkung der Macht Gottes in diesem selbständigen Verhaltenkönnen der endlichen Geister gegeben ist.

Wenn Lotze, wie wir schon sahen, behauptet, auch ein freiheitloser Zusammenhang des Geschehens würde keine Garantie dafür bieten, dass es nicht zu Störungen des Weltplans käme, so kann man ihm hierin doch wohl nicht zustimmen. Sind die Menschen in ihren Willensentscheidungen dem Mechanismus, der als Gotteswerkzeug zu betrachten ist, unterworfen, so ist nicht einzusehen, inwiefern von ihnen dann eine Störung des Weltplans zu befürchten sein sollte. Freilich würde die Selbständigkeit des Einzelnen gegenüber Gott aufgehoben sein, Gott wäre dann zu betrachten als Urheber auch der moralisch verwerflichen Willensentscheidungen. Die Verantwortung des Menschen hörte auf, Schuld und Verdienst wären sinnlose Wertmassstäbe der Menschen. Eben diesen Folgerungen wollte Lotze entgehen dadurch, dass er den Menschen relativ selbständig gegenüber Gott sein liess.

Man kann ihm wohl darin zustimmen im Gegensatz zu Wahn, dass auch unter der Annahme einer Freiheit die Ordnung der Welt im Ganzen und Grossen nicht gestört wird. Wenn Wahn einen „Gottes unwürdigen Zweck“ darin sieht, nur im Ganzen und Grossen eine Ordnung aufrecht zu erhalten [1]), so kann man ihm im Sinne Lotzes entgegnen, dass ein Gott doch höchst interesselos für uns wäre, dessen Wirken sich nach ewigen unabänderlichen Gesetzen vollzöge, ein Gott, dessen Wirken sich erschöpfte in dem des Mechanismus, der sich mit dessen Setzung seiner Macht begeben hätte. Verehrungswürdig wäre allein ein Gott, der im Wirken ständig gegenwärtig auch eine gewisse Selbständigkeit neben sich dulden könnte, der er einen gewissen

[1]) 45 f.

Spielraum zur Betätigung gelassen hat. Hat er damit auch die Möglichkeit der Entscheidungen gegen seinen Plan gesetzt, so sind sie ihm doch nicht in der Weise anzurechnen, als wenn er selbst Urheber aller einzelnen Handlungen wäre. Zulassung und Urheberschaft stehen nicht, wie Wahn behauptet, auf derselben Stufe der moralischen Wertung.

Wie freilich die Selbständigkeit der endlichen Wesen gegenüber Gott zu denken ist, wie es möglich ist, eine Durchführbarkeit des göttlichen Weltplans trotz des von den Menschen entgegengesetzten Widerstandes anzunehmen, darüber ist Lotze uns eine befriedigende Antwort schuldig geblieben. Zuzustimmen ist ihm darin, dass es an sich kein unmöglicher Gedanke ist, einen bestimmten. Weltplan Gottes anzunehmen neben freien Wesen. Die Schwierigkeit des Problems liegt nach unserer Ansicht nicht in der Unvereinbarkeit eines göttlichen Weltplans mit der menschlichen Freiheit als vielmehr in der Loslösung endlicher selbständiger Wesen von Gott. Denn selbst die Möglichkeit des Wunders, durch das Gott seiner Absicht widerstrebende Willenseinrichtungen der Menschheit korrigieren könnte, gegen Lotze geleugnet, so wäre doch immerhin denkbar, dass Gott durch bestimmte Gesetze für Gegenwirkungen gegen seinen Weltplan störende menschliche Willensentschlüsse gesorgt habe. Es würden dann nur die Willensentschlüsse als fördernd in das Geschehen eintreten können, die sich entweder vollständig in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Weltplan befänden, oder die von den Gesetzen des Weltplans korrigiert, noch ebensoviel Intensität besässen, dass ihnen Wirkungen entsprechen könnten.

Wenn Wahn sagt, dass eine Kompensation Gottes wohl die üblen Folgen der vom Weltplan abweichenden Entschlüsse verhindern könnte, dass aber dann Gott nicht seine Absichten verwirklichen könnte, so kann man ihm nach dem Vorherigen nicht zustimmen [1]) und kann nicht die Annahme einer Freiheit mit dem Zweckgedanken als gänzlich unvereinbar hinstellen.

Wie es freilich für Lotze möglich ist, bei seinem Gottesbegriff ein Sein ausserhalb Gottes anzunehmen, diese Frage muss noch näher geprüft werden. Vielleicht ergeben sich für sie

[1]) S. 48 f.

Schwierigkeiten, die die Lehre Lotzes von der menschlichen Freiheit gefährden.

b. Wirkungszusammenhang und menschliche Freiheit.

Wir glaubten in der Entwickelung der Lehre Lotzes von der menschlichen Freiheit die Absicht konstatieren zu können, dem Endlichen eine gewisse Selbständigkeit gegenüber dem Absoluten zu verschaffen. Freilich sahen wir schon, dass er das gesetzte Ziel kaum erreicht. Wenn er uns aber eine Definition der Realität als Fürsichsein gibt, wenn er die Wirkungen der Dinge aufeinander durch ein Merken und Spüren mitbedingt sein lässt, so wäre zu untersuchen, ob es ihm durch die Bildung solcher Ansichten gelungen ist, den endlichen Geistern (um die kann es sich doch bei fürsichseienden Dingen nur handeln) eine Sphäre eigener Wirksamkeit zuzuweisen, sie im gewissen Sinne dem Machtbereich des Absoluten zu entziehen. Lässt sich innerhalb des Systems Lotzes diese Verselbständigung, dies Heraustreten der endlichen Geister aus Gott rechtfertigen oder lässt sein Gottesbegriff eine solche Stellung der Menschen zu Gott nicht zu?

Wir sahen bereits oben, dass die Schwierigkeiten, die das transeunte Wirken bot, Lotze bestimmte, ein immanentes Wirken des allumfassenden Einen anzunehmen. Alles Wirkliche musste in diesem höchsten Prinzip seinen Grund haben nnd zwar so, dass dieses nicht als eine neben dem höchsten bestehende Notwendigkeit das Wirken beherrschte, sondern dass das Höchste, Eine da immer tätig war, wo etwas geschah. Die Dinge sowohl wie die persönlichen Geister sind nur Aktionen des sie alle umfassenden Unendlichen, ihre eigene Wirksamkeit ist nur scheinbar, in Wahrheit ist es das Absolute, das unmittelbar in ihnen wirkt. Wie wäre nun für eine solche Ansicht den endlichen persönlichen Wesen eine Selbständigkeit zu gewinnen? In ihnen wirkt das Unendliche, sie haben ihr Sein durch das Unendliche, sind nur Scheinsubstanzen der einen wirklichen Substanz. Doch Lotze hat den persönlichen Geistern eine besondere Stellung gegenüber dem Unendlichen zugewiesen, weil sie sich als tätige Mittelpunkte eines von ihnen ausgehenden Leben fühlen und wissen können, und er will nach Wentscher die absolute Unselbständigkeit der Einzelwesen gegenüber M durchaus auf die-

jenigen Zustände in ihnen beschränkt wissen, „welche Anfangs- oder Endpunkte eines transeunten Wirkens sein sollen; die Einzelwesen brauchen nur soweit in M befasst gedacht zu werden, als ihr Wesen in solchem transeunten Wirken aufgeht“ [1]). Lotze selbst hat aber die Machtsphäre des Unendlichen nicht in diesem Sinne beschränkt. Er räumt den endlichen Wesen eine eigene Regsamkeit, selbst wenn sie auf die Sphäre immanenten Wirkens beschränkt zu denken wäre, nicht ein. Auch die Veränderung innerhalb ein und desselben Wesens ist nur möglich durch die Vermittelung des Unendlichen. Er betont, dass auch das immanente Wirken auf die Tätigkeit des Unendlichen zurückzuführen sei [2]). Heben sich auch die fürsichseienden Geister von den Dingen durch einen grösseren Grad von Realität ab, immanent dem Absoluten bleiben sie immer. Die einzelnen Dinge haben ihre scheinbare Selbständigkeit gegen einander nur durch ihre absolute Unselbständigkeit gegenüber dem Absoluten.

Geben wir aber selbst Wentscher zu, dass es den Grundansichten Lotzes nicht widersprechen würde, für die endlichen geistigen Wesen neben der Sphäre des transeunten Wirkens, durch die sie dem Unendlichen immanent wären, noch eine Sphäre eigenen immanenten Wirkens anzunehmen, was wäre damit gewonnen? Wentscher muss selbst zugestehen, dass die Entstehung solcher selbständiger Wesen, die sich in einem Teile von sich aus dem Machtbereich des Absoluten zu entziehen vermögen, ewig dunkel bleiben wird. Als Rechtfertigung für Lotze kann der Umstand nicht gelten, dass dieser keiner menschlichen Einsicht zugängliche Vorgang jeder Freiheitslehre anhaften müsse [3]). Möchte eine Freiheit für die einmal entstandenen Wesen immerhin zu behaupten sein, in ihrem Ursprung wären sie unfrei, sofern man nicht eine Präexistenz oder eine nicht zu begreifende Selbstschöpfung annehmen will. Von einem Gottesbegriff, wie ihn Lotze hat, ist eine Selbständigkeit endlicher Wesen wohl auf keinem Wege zu gewinnen. Hat eine Philosophie einmal den

---

[1]) Denn „nur das transeunte Wirken enthielt Widersprüche für unser Denken, solange wir die Dinge als selbständige unabhängig von einander existierende annehmen.“ Wentscher: Lotzes Gottesbegriff S. 49 f.

[2]) Gr. d. Relig. phil. S. 22.

[3]) Wentscher: Abhandlungen für Haym S. 189 f.

Begriff des Absoluten eingeführt, so ist dessen Machtsphäre nicht beschränkt zu denken durch die Macht irgend welcher anderen Elemente im Geschehen der Welt. Nur der Gedanke wäre möglich, dass sich das Absolute aus eigenem Entschluss selbständige Wesen gegenübergestellt habe, sie mit einem kleinen Teil seines eigenen Wesens ausstattend sich selbst ihnen gegenüber Grenzen seiner Wirksamkeit gesetzt habe. — Würde aber eine solche metaphysische Lösung des Freiheitsproblems unseren Bedürfnissen genügen? Vermöchte sie die Frage nach der Verantwortlichkeit für unsere Verfehlungen zu lösen? Die Antwort auf diese Frage würde ausserhalb des Rahmens einer immanenten Kritik der Lehre Lotzes von der menschlichen Freiheit fallen, auf die wir uns in dieser Arbeit beschränken wollen. Innerhalb dieses aber haben wir die Frage aufzuwerfen, ob es Lotze gelungen ist, die Allwissenheit Gottes mit der Annahme einer menschlichen Freiheit in Einklang zu bringen.

c. Die Allwissenheit Gottes und die menschliche Freiheit.

Wir sahen schon, dass Lotze durch Einführung einer Ueberzeitlichkeit des göttlichen Wissens den Versuch macht, die Allwissenheit Gottes in Uebereinstimmung zu bringen mit der menschlichen Freiheit. Selbst Wentscher muss zugeben, dass dieser Versuch Lotzes nicht gelungen ist, dass Allwissenheit Gottes und Freiheit der Menschen im contradictorischen Gegensatz stehen [1]).

Mag man nun auch mit Wentscher gegen E. v. Hartmann und Wahn keinen Widerspruch zwischen der Realität der Zeit für den Geltungsbereich der Erfahrung und einer Subjektivität für Gott finden, die Schwierigkeiten sind mit dieser Annahme noch keineswegs beseitigt. Wenn ein Wissen der freien Willensentschlüsse auch für einen Gott möglich sein soll, so wird doch dadurch eine gewisse Bestimmtheit in den Willensentschlüssen vorausgesetzt. Denn wir können uns anders auch für ein Wissen, dass im Umfassen des Geschehens nicht an dle Anschauungsform der Zeit gebunden ist, nicht vorstellen, wie es alle willkürlichen Entscheidungen endlicher Geister wissen sollte.

[1]) Abhandlungen für Haym 197.

Wenn Wentscher betont, dass auch in dem „zeitlosen Wissen" Gottes falls „der Charakter unserer Handlungen selbst noch irgend wie erhalten bleiben soll", deren zeitliche Entfaltung und Gestaltung in „irgend welcher wenn auch zeitlosen Repräsentation — mit enthalten" sein müsse, so ist ihm darin zuzustimmen. Dadurch verschwindet aber auch die Möglichkeit, göttliche Allwissenheit und menschliche Freiheit mit einander in Einklang zu bringen [1]).

Der Widerstreit zwischen beiden zeigt sich noch deutlicher, wenn man den Gottesbegriff berücksichtigt, an welchem allein der religiöse Mensch Interesse haben kann. Denn nur ein solcher Gott würde dessen Bedürfnis genügen, der mit seiner Allwissenheit eine allmächtige Bestimmung alles Geschehens verbände. Damit wäre aber die Selbstbestimmung des Menschen, die Lotze eben durch Annahme der Freiheit retten wollte, unmöglich gemacht.

Göttliche Allwissenheit wird also für das religiöse Gefühl mit der Annahme eines göttlichen Weltplanes verbunden sein. Wenn nun auch göttlicher Weltplan und menschliche Freiheit nicht als einander ausschliessende Gegensätze zubetrachten sind [2]), so würde doch das religiöse Gemüt Anstoss daran nehmen, dass so viele Taten geschehen sollten, die den Zwecken Gottes nicht dienten. Es wird den Gedanken viel annehmbarer finden, dass alles, was Menschen tun können, von Gott angeordnet ist.

Vom Standpunkt des religiösen Gefühls aus betrachtet sind menschliche Freiheit und göttlicher Weltplan nicht mit einander zu vereinbaren. Auch der Gedanke wird dem religiösen Menschen unerträglich erscheinen, dass durch die menschliche Freiheit Willensentschlüsse möglich sind, die der Menschheit die grössten Schäden zufügen können, und dass der allwissende Gott dennoch diese Freiheit gewollt habe.

Wie wir ferner den Menschen weniger für seine Verfehlungen verantwortlich machen, die seine Erzieher voraussehen mussten und die ihm dennoch die Freiheit gaben, als eben die Erzieher selbst, so würde auch der Mensch geneigt sein, den allwissenden Gott, der alle Verhältnisse überschaute und ihn dennoch handeln liess, für seine Taten verantwortlich zu machen.

[1]) Abh. f. Haym 198.

[2]) S. 40 dieser Arbeit.

Es ist mithin auch für die praktische Philosophie eine Vereinigung von Allwissenheit Gottes und menschlicher Freiheit nicht möglich, und Lotzes Versuch, sie beide nebeneinander bestehen zu lassen, ist als gescheitert zu betrachten.

Wenn nun freilich Wentscher glaubt, das religiöse Gefühl könne auf die Allwissenheit Gottes zu Gunsten freier Wesen verzichten, so kann man ihm darin wohl nicht zustimmen. Gewiss würde es den höchsten Grad von Vollkommenheit darstellen, wenn Gott Wesen gleichsam aus sich heraustreten liesse, in deren Wirkungssphäre einzugreifen er sich nicht gestattete, aber dem religiösen Gefühl wird es immer ein unentbehrlicher Gedanke sein, im eigenen Denken und Handeln eingeschlossen zu sein in Gott, und es würde niemals auf das Prädikat der Allwissenheit Verzicht leisten können. Eine Selbstbeschränkung seiner Macht anzunehmen mag wohl dem spekulativen Denken erlaubt sein, das religiöse Gefühl wird sie unerträglich finden, würde sich auch aus seiner Selbständigkeit nach einem Sein in Gott zurücksehnen, Zu dieser Ansicht kommt man wenigstens, wenn man die religiösen Richtungen zu verstehen sucht, in denen das religiöse Gefühl am lebhaftesten sich offenbarte, zum Beispiel in der Mystik.

Wenn göttliche Allwissenheit und menschliche Freiheit sich ausschliessen, so darf für das religiöse Gefühl wenigstens die letztere nicht der ersteren vorgezogen werden. Etwas anders mag es für die ethische Betrachtungsweise sein, für die man eine Freiheit mit einem grösseren Recht wird beanspruchen können als die Allwissenheit Gottes, die man entbehren kann.

Doch wir müssen noch einer weiteren Schwierigkeit gedenken, ehe wir untersuchen können, in welchem Sinne die Annahme der Freiheit für die Ethik notwendig ist.

d) Die Diskontinuität des Bewusstseins und die menschliche Freiheit.

Wie wir schon oben behauptet haben, muss die Seele des Menschen gegenüber dem Unendlichen eine gewisse Selbständigkeit besitzen, wenn ihre Willensentschlüsse frei sollen stattfinden können. Eine solche Selbständigkeit scheint aber doch nur möglich zu sein durch eine kontinuierliche Tätigkeit der Seele, die für sie in An-

spruch zu nehmen wäre, nachdem sich einmal endliche Wesen von dem Unendlichen losgelöst hätten.

Nun können wir ein solches Kontinuum unseresBewusstseinlebens nicht beobachten, ja wir kennen in der doch wohl nicht zu leugnenden Tatsache des traumlosen Schlafes eine Diskontinuität unsers Bewusstseinlebens. Und auch durch anzunehmende bewusstlose oder bewusste Vorstellungen, die uns im Schlafe beschäftigten, würden wir doch aus dieser Schwierigkeit nicht herauskommen, da diese ja oft nicht die kontinuierliche Fortsetzung unseres Ich bedeuten, sondern lose uud unzusammenhängend sich anschliessen. Wie vertragen sich aber Diskontinuität unsers Bewusstseinslebens und Selbständigkeit mit einander?

Lotze hat die Frage aufgeworfen, ob die Seele, die „in völlig traumlosem Schlafe Nichts vorstellt, fühlt und will", noch sei und was sie sei. Er gibt darauf die Antwort, dass sie dann nicht sei und findet in ihr keine Schwierigkeiten, so lange man sie nicht als allein in der Welt seiend betrachtet. Ihr Leben sei einer Melodie mit Pausen vergleichbar, „während der ewige Urquell fortwirkt aus dem, als eine seiner Taten, ihr Dasein und ihre Tätigkeit entsprang" [1]). Damit hat er doch wohl die Selbständigkeit der endlichen Wesen gegenüber dem Unendlichen aufgegeben (mit ihr auch die Möglichkeit ihrer Freiheit). Denn gibt die Seele ihre Sonderexistenz mit dem unterbrochenen Bewusstsein auf und taucht sie zurück auf den Urgrund alles Seins, von dem sie zu neuem Bewusstsein erst wieder entlassen werden muss, so würden wir der vielleicht noch zu ertragenden einmaligen Schwierigkeit der Loslösung endlicher Wesen vom allumfassenden Unendlichen viele andere gleiche hinzufügen.

Wentscher findet eine Lösung dieses Problems in der Besinnung auf die mit der Diskontinuität unsers Bewusstseinslebens verbundene kontinuierliche Fortführung der Bewusstseinserlebnisse, die uns den Faden dort wieder aufnehmen lässt, wo wir ihn fallen liessen. Selbst ein „zeitweiliges Hinüberwandern gleichsam in den Urgrund alles Seins, unter völliger Auflösung unserer Selbstheit" scheint ihm nicht in Widerspruch zu stehen mit unserer Selbständigkeit, wenn nur jener Urgrund durch sich selbst auferlegte Gesetze unser Ich unverändert wieder herausgeben muss.

[1]) Metaph. 602.

Aus psychologischen Gründen zieht er zwar eine Kontinuität des Ich, sei es durch ein „unbewusstes Dasein oder ein mit bewussten Inhalten erfülltes, aber doch von uns selbst mit unserm Bewusstsein nicht zusammengehaltenes Fortexistieren“ jener obigen Ansicht vor, aber als möglich, als nicht im Widerspruch mit der Selbständigkeit endlicher Wesen stellt er sie dennoch hin [1]). Sehen wir einmal ab von dem Verhältnis des endlichen Wesens zum Absoluten, so wird man in der Tat Wentscher zugestehen müssen, dass die Kontinuität des Ich durch die Diskontinuität des Bewusstseinlebens nicht gestört wird, falls man, woran wohl nicht zu zweifeln ist, annehmen muss, dass die Fortsetzung unseres Seelenlebens nach Ablauf der Pausen im engen Anschluss an ihr früheres Sein geschieht. Damit hat man freilich für das Freiheitsproblem nicht allzuviel gewonnen. Denn wenn wir eine Kontinuität des Ich annehmen, so drängt sich doch uns auch zugleich der Gedanke auf, dass alle die Handlungen, die von dem Ich ausgehen sollen, nicht lediglich als zeitliches Nacheinander, sondern als irgendwie untereinander im Zusammenhang stehend aufzufassen sind. Alle sind sie begründet in der Wesenheit des Ich und finden in ihr eben ihren Zusammenhalt. Eine Kontinuität des Ich in dem erweiterten Sinne, dass seine Willensentschlüsse in einem inneren Zusammenhang stehen und eine Freiheit, wie sie Lotze verlangt, sind nicht miteinander zu vereinbaren.

e) Die Freiheit als ein Vermögen, jeden Augenblick anders handeln zu können und die Verantwortlichkeit.

Nur dann könnten wir, meinte Lotze, einem Menschen seine Taten als Verdienst und Schuld vernünftigerweise anrechnen, wenn er sich jedesmal auch anders hätte entscheiden können. Würde er durch die vorangegangene Entwicklung zu einer Handlung mit Notwendigkeit geführt, so hätten wir kein Recht, ihn für sie verantwortlich zu machen.

Lotze setzt sich mit diesem seinen Freiheitsbegriff, der durch mehrere Äusserungen zu belegen ist [2]), selbst in Wider-

[1]) Abhdlg. f. Haym, S. 195 f.

[2]) a. a. O. Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant, 1882, S. 31 und Grundzüge der praktischen Philosophie S. 16 ff. Mik. III. S. 601, Logik S. 410.

spruch, wenn er gelegentlich sagt, das Ziel der Erziehung gehe dahin, zu bewirken, dass die guten Taten des Menschen wie mit einer selbstverständlichen Notwendigkeit aus ihm flössen [1]).

Doch nimmt er durch diese Einsicht keinen Anlass, seine Freiheitslehre umzugestalten; die Freiheit des Menschen wird nicht in einem folgerichtigen Handeln gesucht, sondern sie besteht eben in der völligen Ursachlosigkeit jedes einzelnen Willensentschlusses.

Es leuchtet sofort ein, dass eine solche Freiheit für die Ethik nicht zu verwenden ist. Man braucht nur die Konsequenzen aus dieser Ansicht zu ziehen, um ihre Unbrauchbarkeit für das Leben zu konstatieren.

Werten wir den Menschen höher, der möglichst inkonsequent handelt, bald so, bald anders sich entscheidet, oder den, der eine gewisse Folgerichtigkeit in seinen Entschlüssen beweist? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich von selbst, wenn wir daran denken, wie hoch unter uns Menschen ein „Charakter" geschätzt wird.

Lotzes Formulierung seines Freiheitsbegriffes kann also nicht seine wahre Ansicht wiedergegeben haben. Vielleicht ist sie nur entstanden aus der Polemik gegen den Determinismus, dessen geschlossene Vorherbestimmung aller Handlungen den Bedürfnissen seines Gemüts völlig widersprach. Denn da er, wie wir gesehen haben, Freiheit lediglich fordern zu müssen glaubte, um Schuld und Reue, Verdienst und Belohnung verständlich zu machen, kann er sie nicht in einer Form aufrecht erhalten wollen, die uns hindern würde, die Menschen für ihre Willensentschlüsse verantwortlich zu machen. Diese Verantwortlichkeit wäre aber unter der Annahme einer Freiheit, wie sie Lotze definiert, unmöglich.

Denn wenn wir die Handlungen nicht als notwendige Folge des Charakters annehmen, wie können wir den Menschen belohnen oder bestrafen, in dem wir vielleicht nichts mehr antreffen, was eine ähnliche Handlung hervorrufen würde! Rechtspflege, Erziehung, Praxis des Lebens würden einer solchen Auffassung der Freiheit widerstreiten. Immer setzen sie voraus, dass der Mensch eine gewisse Konsequenz in seinen Handlungen zeigen wird, immer betrachten sie seinen Charakter als Ursache seiner

[1]) Mik. I, 14.

Taten, und Schillers Worte, die er Wallenstein in den Mund legt, verdienen allgemeine Zustimmung:

„Des Menschen Taten und Gedanken, wisst!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen,
Die innere Welt, sein Mikrokosmos, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind notwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln,
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiss ich auch sein Wollen und sein Handeln."

Wie denn auch Kant den Menschen in allen seinen Handlungen empirisch bestimmt sein lässt, sodass man bei genügender Kenntnis seiner „Denkungsart, sowie sie sich durch innere sowohl als äussere Handlungen zeigt" und der aller äusseren Veranlassungen, „sein Verhalten mit Gewissheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte —" [1]).

Wenn alle einzelnen Handlungen des Menschen in seinem Charakter ihre Ursache finden, so läuft das Freiheitsproblem auf die Frage hinaus: Ist es für den Menschen möglich, seinen Charakter, den er sich nicht selbst gegeben hat, irgendwie zu bessern[2]), oder ist er an diesen so lange gebunden, als nicht ein bestimmender Einfluss eine Veränderung bewirkt.

Die Antwort auf diese Frage würde Lotze ohne Zweifel dahin gegeben haben, dass der Mensch sehr wohl eine Änderung seines Charakters von sich aus bewirken könnte. Diese Behauptung zu untersuchen, würde den Rahmen einer immanenten Kritik überschreiten, auf die wir uns hier beschränken wollen.

---

[1]) Kritik d. p. Vernunft, Reclam S. 120.

[2]) Kuno Fischer, Kl. Schriften I. Band: Über menschliche Freiheit

Inhalt.

Einleitung: Das Ziel der Philosophie Lotzes 5
I. Teil: Darstellung der Lehre Lotzes von der menschlichen Freiheit.
Feststellung des Begriffs und Rechtfertigung der Freiheit 11
Stellung Lotzes zu den Einwänden des Determinismus 23
II. Teil: Die Lehre von der menschlichen Freiheit innerhalb des Systems Lotzes.
Die Philosophie Lotzes, ein Versuch, naturwissenschaftliche mit religiös-ethischen Ansichten in Einklang zu bringen 30
Die Lehre von der menschlichen Freiheit nimmt eine zentrale Stellung im System Lotzes ein 31
Kritik der Lehre von der menschlichen Freiheit durch Lotzes System 39

Lies: Seite 39 statt theologische teleologische.

Lebenslauf.

Ich wurde geboren am 5. Oktober 1883 zu Halle a. S. als Sohn des Gutsbesitzers Hermann Boerl und seiner Gemahlin Anna geb. Maal und bin evangelischer Konfession. Meinen ersten Unterricht empfing ich auf der Volksschule zu Kleinbrembach, wo sich mein Vater angekauft hatte. Erst in meinem 13. Lebensjahre wurde ich in der lateinischen Sprache unterrichtet und dank der Bemühungen des Herrn Pfarrer P. Kunze, jetzt in Wohlsborn bei Weimar, bestand ich Ostern 1897 die Aufnahmeprüfung für die Quarta des Gymnasiums zu Mühlhausen i. Th. Nach siebenjährigem Schulbesuch wurde mir dort am 25. Februar 1904 das Zeugnis der Reife nach abgelegter Prüfung zuerkannt. Ich verliess die Schule, um mich dem Bankfach zu widmen. Da ich aber in diesem Berufe keine Befriedigung finden konnte, bezog ich Michaelis 1904 die Universität Halle-Wittenberg, um Theologie und Philosophie zu studieren. Von da ging ich Ostern 1905 nach Rostock i. M., wo ich mein hebräisches Examen ablegte. Von Michaelis 1905 bis Ostern 1907 studierte ich in Leipzig, wo der Lamprecht-Streit mein Interesse für historische Studien weckte. Ostern 1907 ging ich wieder nach Halle, wo mich besonders Herr Geheimrat Prof. Dr. Kattenbusch interessierte. Zu ganz besonderem Danke bin ich auch Herrn Geheimrat Prof. Dr. Lindner verpflichtet.

Die Anregung zu der vorliegenden Arbeit gab der leider so früh verstorbene Herr Prof. Dr. Busse. Nach dessen Tode hat sich Herr Prof. Dr. Menzer in freundlicher Weise meiner Arbeit angenommen und mannigfache Ratschläge erteilt. Ich bin ihm dafür, sowie für die vielen Anregungen, die ich durch seine Vorlesungen und seminaristischen Übungen erfahren habe, zu ganz besonders herzlichem Danke verpflichtet. Dank schulde ich auch Herrn Privatdozent Dr. Bauch, unter dessen Leitung ich in die Philosophie Kant's eingeführt worden bin.